Pierre Rosanvallon

El capitalismo utópico

Claves

Problemas

Colección Claves
Dirigida por Hugo Vezzetti

Pierre Rosanvallon

El capitalismo utópico

Historia de la idea de mercado

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Rosanvallon, Pierre
El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado - 1ª ed.-
Buenos Aires: Nueva Visión, 2006
240 p.; 20x13 cm. (Claves)

Traducción de Viviana Ackerman

ISBN 950-602-539-8

1. Capitalismo. I. Título
CDD 330.122

Título del original en francés:
Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché
© Editions du Seuil, 1979 y 1999

I.S.B.N.10 950-602-539-8
I.S.B.N.13 978-950-602-539-7

Prohibida su venta en España

© 2006 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

EL MERCADO Y LAS TRES UTOPÍAS LIBERALES

El fin del siglo XX ha visto alternativamente celebrada y vituperada la economía de mercado. En el giro de los años 1980, ésta primero triunfó, después de dos siglos de sospechas o de negaciones, reconocida como una forma insoslayable de la regulación de los sistemas complejos. Por eso, el sentido mismo de la idea socialista se encontró resquebrajado, sobre todo después de que el crepúsculo del comunismo se hubo despedido definitivamente de los principios de planificación y de apropiación colectiva de los medios de producción. A la inversa, las tensiones engendradas por la mundialización y los desarreglos bursátiles y monetarios de fines de los años 1990 alimentaron en las opiniones un movimiento difuso de denuncia del "neoliberalismo", nuevamente sospechado de haber engendrado todos los males. Volvió a asomarse una vasta interrogación sobre las condiciones del manejo y del encuadre de la economía internacional, incluso en quienes habían profetizado demasiado rápidamente que la modernidad había entrado en un nuevo orden económico estable y radiante.

Una historia poco perspicaz de fines del siglo XX podría limitarse a describir estas evoluciones y estas oscilaciones como si sólo cobraran sentido al ser referidas a un barómetro de las ilusiones o a las posiciones tomadas en el plano ideológico. También podría hacer creer que se trata esencialmente de una controversia más o menos técnica sobre las condiciones y las formas de una regulación económica eficaz. Pero no resulta difícil percibir que lo que se pone en juego y los problemas son de una naturaleza completamente diferente. Más profundamente, se trata de discutir un modelo de

sociedad y de interrogar una relación con la voluntad política. Si el mercado ora seduce ora inquieta, es porque efectivamente remite a otra cosa que a un simple mecanismo de gestión y de regulación. Aparece como portador de una ambición mucho más vasta de organización descentralizada y anónima de la sociedad civil, planteándose como un rival implícito del proyecto democrático de constituir artificialmente la ciudad.

La sociedad de mercado

El presente volumen se propone esclarecer este gran debate contemporáneo explorando a lo largo de grandes períodos esta noción de mercado en su dimensión más amplia. Pues basta con sumergirse por poco que sea en la literatura económica del siglo XVIII para ver que ésta no es meramente "técnica", sino que remite a toda una problemática implícita de la regulación social y política en su conjunto. La investigación de la historia intelectual cuyos resultados expongo aquí ha confirmado esta intuición. El surgimiento del liberalismo económico no sólo fue el surgimiento de una teoría –o de una ideología– que acompaña el desarrollo de las fuerzas productivas y el ascenso en poder de la burguesía como clase dominante. No sólo reivindicó o tradujo la emancipación de la actividad económica respecto de la moral. Primero debe ser entendido como una respuesta a los problemas no resueltos por los teóricos políticos del contrato social. El concepto de mercado tal como se configura en el siglo XVIII debe ser aprehendido en esta perspectiva. Esencialmente tiene un sentido sociológico y político y se opone a la idea de contrato; no se trata de un concepto "técnico" (que definiría un modo de regulación de la actividad económica por medio de un sistema de precios libremente formados). La afirmación del liberalismo económico traduce más profundamente la aspiración al advenimiento de una sociedad civil inmediata a ella misma, autorregulada. Esta perspectiva, apolítica en el sentido fuerte del término, hace de la *sociedad de mercado* el arquetipo de una nueva representación de lo social: el mercado (económico) y no el contrato (político) es el verdadero regulador de la sociedad (y no sólo de la economía).

La idea de mercado remite en esta medida a toda la historia intelectual de la modernidad. En efecto, el pensamiento político moderno, a partir del siglo XVII, estaba centrado en la

noción de contrato social: éste fundaba la existencia misma de la sociedad. El gran problema de la filosofía política consistía en pensar la institución autónoma de la sociedad sin recurrir a un garante externo cualquiera (especialmente de orden religioso). Pero todas las teorías del contrato social, desde Hobbes hasta Rousseau, tropezaban con varias dificultades teóricas de gran amplitud. Dos, en particular. La primera está ligada al hecho de que si bien las teorías del contrato social fundan el principio de la paz civil, no permiten tratar la cuestión de la paz y la guerra entre las naciones. Mientras que el contrato social encara la formación de la sociedad como un juego que arroja una suma positiva (todo el mundo "gana" en términos de seguridad y de paz civil), las relaciones entre las naciones se siguen entendiendo como un juego de suma cero (sólo se puede ganar lo que pierden las otras). La segunda dificultad se traduce en que la noción de pacto social está centrada en la cuestión de la institución de la sociedad, y no se define a partir del problema de su regulación.

La representación de la sociedad civil como mercado proporcionará una respuesta a estas dos dificultades derivadas de la representación de la sociedad como cuerpo político. La teoría del intercambio permite concebir que, contrariamente a las relaciones militares, las relaciones económicas entre naciones constituyen un juego de suma positiva. Además, hace posible el tratamiento simultáneo y coherente del doble problema de la institución y de la regulación de lo social: en la sociedad civil, la necesidad y el interés regulan por sí mismos las relaciones entre los hombres. La formación de esta representación de la sociedad como mercado encuentra su plena expansión en la escuela escocesa del siglo XVIII y, muy particularmente, en Smith. La consecuencia esencial de esta concepción consiste en un rechazo global de lo político. La política ya no es más la encargada de gobernar la sociedad, sino el mercado. Este último, por lo tanto, no se limita a ser un mero instrumento técnico de organización de la actividad económica, sino que mucho más radicalmente tiene un sentido sociológico y político. Releído desde esta perspectiva, Adam Smith no es tanto el padre fundador de la economía moderna como más bien el teórico del desvanecimiento de la política. No es un economista que hace filosofía; es un filósofo que se convierte en un economista en el movimiento de realización de su filosofía. Por ello Smith es el anti-Rousseau por excelencia.

El elogio de la *commercial society* que se encuentra en muchos autores del siglo XVIII debe entenderse a partir de allí. No traduce ninguna finalidad estrictamente mercantil y, por otro lado, la revolución industrial verdaderamente aún no ha producido efectos en esta época. Entonces la idea de mercado constituye más bien una suerte de *modelo político* alternativo. A las figuras formales y jerárquicas de la autoridad y del mando, el mercado opone la posibilidad de un tipo de organización y de toma de decisión ampliamente disociado de toda forma de autoridad: realiza ajustes automáticos, procede a transferencias y a redistribuciones sin que la voluntad de los individuos en general y de las "elites" en particular desempeñe ningún papel. Prueba de ello es el muy amplio sentido de la palabra "comercio" en el siglo XVIII. De hecho, el término engloba todo lo que confiere consistencia al lazo social, independientemente de las formas de poder y autoridad. Por otra parte, en este sentido, se suele oponer el *dulce* comercio con las durezas de las relaciones de poder. Montesquieu fue uno de los primeros en desarrollar este gran *topos* liberal en *De l'esprit des lois* (1748): el comercio suaviza las costumbres y dispone a la paz. Así pues, para él, en este advenimiento de una sociedad de mercado se perfilaba un verdadero cambio del mundo humano. De acuerdo con esta expectativa, a la era de las autoridades dominantes iba a suceder la del reino de mecanismos neutros (los del intercambio), puesto que se borraba el tiempo del enfrentamiento entre las grandes potencias para ceder el lugar a un período de cooperación entre naciones comerciantes. Thomas Paine llegará al extremo de esta idea al explicar que la finalidad de las revoluciones es acelerar esta caída para sustituir los gobiernos surgidos de la violencia por sociedades fundadas en la armonía natural de los intereses. ¿Visión utópica de la economía? Naturalmente, en la actualidad nos inclinamos a formular este diagnóstico, a tal punto las virtudes de un comercio grato y de una economía adecuada opuestas a los vicios de una mala política pueden parecernos ingenuos. Pero esto equivale a olvidar que los hombres del siglo XVIII vivían en una sociedad precapitalista. Podría sostenerse que para ellos el mercado todavía era una idea nueva, casi virgen de toda prueba. ¿Ha dejado de serlo? No me propongo formular un juicio de valor al respecto. Me parece más interesante tratar de comprender lo que se ha jugado, y lo que acaso sigue jugándose detrás del atractivo que este modelo ejerce en la sociedad de mercado.

¿A qué corresponde lo que se asemeja a una verdadera seducción? A una característica principal de la sociedad moderna desde hace tres siglos: la aspiración a encontrar el medio de desdramatizar el cara a cara de los individuos, a desapasionar sus relaciones, a desactivar la violencia virtual de las relaciones de fuerza. El mercado pretende responder a estas exigencias. Apunta a erigir el poder con una mano invisible, neutra por naturaleza ya que no está personalizada. Instaura un modo de regulación social abstracto: lo que regula las relaciones entre los individuos, sin que exista entre ellos ninguna relación de subordinación o de mando, son "leyes" objetivas. Es el equivalente de una suerte de "dios oculto". En su libro *Free to Choose*, Milton Friedman explica de esta manera lo que, según él, hace a la superioridad *política* del mercado sobre cualquier otra forma de organización de la sociedad: "Los precios que emergen de las transacciones voluntarias entre compradores y vendedores –en síntesis, en el mercado libre– son capaces de coordinar la actividad de millones de personas, cada una de las cuales no conoce más que su propio interés, de modo tal que la situación resulta mejorada [...] El sistema de los precios cumple con esta tarea en ausencia de toda dirección central, y *sin que sea necesario que la gente hable entre sí, ni que se guste* [...]. El orden económico es una emergencia, es la consecuencia *no intencional y no querida* de las acciones de una gran cantidad de personas movidas únicamente por sus intereses [...]. El sistema de los precios funciona tan bien y con tanta eficacia que las más de las veces ni siquiera somos *conscientes* de que funciona".[1]

De este modo, la idea de mercado cumple con cierto ideal de autonomía de los individuos al despersonalizar la relación social. El mercado representa el arquetipo de un sistema de organización antijerárquica, de un modo de toma de decisión en el cual no interviene ninguna intencionalidad.[2] Los procedimientos y las lógicas profesionales se ponen en el lugar de las intervenciones voluntaristas. Este desplazamiento, que no deja de seguir produciéndose y de constituir una de las características principales de las sociedades contemporá-

[1] Citado por J.-P. Dupuy en "La main invisible et l'indétermination de la totalisation sociale", *Cahiers du CREA*, nº 1, octubre de 1982.

[2] De donde surgen todos los debates de mediados de los años 1970 sobre las relaciones del liberalismo y la autogestión (cf. sobre este punto mi obra *L'Âge de l'autogestion*, Seuil, 1976).

neas, también explica la emergencia de una nueva relación con la idea de cambio social. En un universo de puros procedimientos, es decir despersonalizado y juridicizado, ya no hay lugar especialmente para las antiguas revoluciones, dado que ya no hay autoridad gobernante para destituir o para reemplazar. Ni siquiera hay lugar, acaso, para verdaderas rebeliones, como lo prueba cierto fatalismo social frente al fenómeno del desempleo. ¿Cómo levantarse, suele pensarse, contra lo que resulta aparentemente de procedimientos neutros, de mecanismos puramente objetivos? Éste es también uno de los rasgos principales que hacen que nuestras sociedades puedan ser calificadas de liberales. Estamos muy lejos de las simples consideraciones técnicas de partida sobre la regulación de las economías modernas. De donde el término de *capitalismo utópico*, que da título a la presente obra,[3] para designar lo que aparece indisociablemente como una tentación y como una ilusión.

La primera parte de esta obra, centrada en Adam Smith, traza la génesis y la expansión de esta utopía del mercado como principio de organización social. La segunda está dedicada a explorar su difusión, especialmente en el siglo XIX. Entonces la imagen de una sociedad autorregulada va a abandonar el campo económico –puesto que el mundo del capitalismo triunfante ya no puede asimilarse evidentemente al del dulce comercio– y va a instalarse de lleno en todas las grandes visiones del desvanecimiento de la política y de la sustitución de una administración de las cosas en el gobierno de los hombres: en este sentido, Marx es el heredero natural de Smith. La utopía económica liberal del siglo XVIII y la utopía política socialista del siglo XIX participan paradójicamente de una misma representación de la sociedad fundada en un ideal de abolición de la política. Más allá de sus divergencias, el liberalismo y el socialismo corresponden desde este punto de vista al mismo momento de maduración y de interrogación de las sociedades modernas. De esta manera, como se habrá comprendido, la historia intelectual no se conforma con

[3] La segunda edición de esta obra, publicada diez años después de la primera, en 1989, había recibido un nuevo título (*Le Libéralisme économique*) juzgado entonces como más "universitario" por un director de colección. Con esta tercera edición, la obra recupera su título original, respecto del cual nunca dejé de pensar, por mi lado, que indicaba más adecuadamente el sentido de mis propuestos.

hacernos comprender el pasado y clarificar nuestra visión del mundo: informa también nuestra mirada sobre el presente. Pues la aspiración a la autorregulación de la sociedad civil, que la idea de mercado vehiculiza desde el siglo XVIII no ha dejado de inscribirse como telón de fondo de nuestras representaciones económicas y políticas.

La triple utopía del liberalismo

La perspectiva, demasiado rápidamente esbozada en esta introducción, permite aprehender sobre nuevas bases, a mi entender, el problema de las actitudes contemporáneas frente a la cuestión del liberalismo. En efecto, ésta está marcada muchas veces por lo que aparece como una contradicción, o al menos por un distanciamiento entre un "liberalismo político" fundado en el reconocimiento de los derechos y el mantenimiento del pluralismo, generalmente juzgado positivo, y un "liberalismo económico" mucho más frecuentemente sospechado. Los términos en los cuales se aborda aquí la noción de mercado permiten considerar el problema de otro modo. Efectivamente, el mercado y el Estado de derecho participan de un mismo rechazo: el de aceptar cierto modo de institución de la autoridad en los individuos. En cada uno de estos campos, se afirma un mismo principio: el de la autonomía individual fundada en la negación de todas las soberanías absolutas. Si hay un tronco común que permite hablar de liberalismo en singular, ciertamente es éste. No hay oposición de *partida* al respecto entre la filosofía de los derechos humanos, vehiculizada por el liberalismo político, y la constatación que hace el liberalismo económico del carácter organizador de las *leyes* y de las *imposiciones* económicas que regulan el mercado. En ambos casos, se puede reconocer que no hay un gran amo de los hombres y de las cosas y que ningún poder personal de sujeción liga a los individuos entre sí. El lugar central del poder está llamado a permanecer vacío por el rechazo de todos los mandamientos personales y de todos los monopolios que restauran relaciones de obligación entre los hombres. "El gobierno representativo y el mercado, escribe muy atinadamente Pierre Manent, se pertenecen mutuamente y se responden. El individuo no gana su libertad, no se emancipa de los poderes personales sino dividiendo su fe entre estas dos instancias impersonales. En los dos papeles,

no obedece a las órdenes de nadie: las indicaciones del mercado no son queridas por nadie; antes bien, son el resultado de las acciones de cada uno y de todos; las leyes del Estado son leyes generales que no hacen a la aceptación de las personas, y por lo demás, cada uno y todos son sus autores gracias a la representación."[4]

Así pues, el liberalismo que se afirma en Europa a partir del siglo XVII marca un nuevo paso en la representación de las relaciones entre el individuo y la autoridad. Prolonga el trabajo de secularización política y de afirmación de la preeminencia del individuo que ya estaba en marcha desde el siglo XIV. En este sentido, caracteriza una cultura mucho más de lo que encarna una simple doctrina especializada. El liberalismo acompaña la entrada de las sociedades modernas en una nueva era de la representación del lazo social, fundada en la utilidad y en la igualdad y ya no en la existencia de una totalidad preexistente. Contra el universo rousoniano del contrato, es el resorte de una crítica del mandato y de la voluntad. El liberalismo, indisociablemente económico y político, hace de la *despersonalización del mundo* la condición del progreso y de la libertad. En sus *Ensayos políticos*, Hume, el mayor filósofo liberal del siglo XVIII, llega a hacer el elogio del *hábito* y de la *costumbre* con este espíritu. Para que el orden ya no esté fundado en la dependencia de los individuos frente a un poder político o religioso –explica–, efectivamente es menester que la conducta de la sociedad pueda ser regulada por lo que tiene de más impersonal, de menos apropiable o manipulable por quienquiera que sea: la tradición. La historia intelectual del liberalismo encuentra su unidad en esta búsqueda de una alternativa a las relaciones tradicionales de poder y de dependencia.

De una manera más amplia, con el principio de soberana autonomía de un individuo considerado como totalmente amo y propietario de sí mismo, también se afirma una relación inédita con la moral. De este modo, una misma cultura está trabajando entre un "liberalismo económico" que remite al mercado, un "liberalismo político" fundado en el reino de los derechos humanos y un "liberalismo moral" que hace de cada hombre el único juez de sus actos. Al disociar el poder de la opinión, el Estado de la sociedad, lo privado de lo público, la moral individual de las reglas de la vida social, el pecado del

[4] Pierre Manent, prefacio a la antología *Les Libéraux*, París, Pluriel, 1986, 2 vol.

crimen, estos "tres liberalismos" han contribuido a redefinir las formas de la relación social. Es lo que permite hablar en singular del liberalismo. Entre las *Cartas sobre la tolerancia* de Locke, *La riqueza de las naciones* de Smith, *De l'esprit des lois* de Montesquieu y los *Principes de politique* de Benjamin Constant, al trabajo le corresponde una misma empresa de emancipación. En estos libros diferentes se despliega una tarea común.

Consecuentemente, esta perspectiva permite hablar en singular del liberalismo y superar la dificultad con la que nos encontramos confrontados cuando se trata de relacionar grandes textos con campos de aplicación tan diversos. En efecto, el carácter proliferativo, y a veces contradictorio, de toda esta literatura calificada de "liberal" no resulta molesto si se aborda el problema como si se tratara de comprender el liberalismo como una *doctrina*, es decir como un cuerpo a la vez coherente y diferenciado de juicios y análisis. Pues resulta claro que no hay unidad doctrinal del liberalismo. *El liberalismo es una cultura*, no una doctrina. De allí los rasgos de lo que hace a su unidad y de lo que entreteje sus contradicciones. El liberalismo es la cultura que se despliega en el mundo moderno, el cual a la vez trata de emanciparse del absolutismo real y de la supremacía de la Iglesia a partir del siglo XVII (en este sentido, así se explican las relaciones esenciales del liberalismo y la Reforma, que no nos proponemos abordar aquí). Su unidad es la de un *campo problemático*, de un trabajo, de una suma de aspiraciones.

Resituada en este marco general, la utopía de la sociedad de mercado aparece inseparable de las otras dos utopías. La primera es la de un reino del derecho que podría servir de segundo sustituto al orden político del conflicto y de la negociación. Constituye el otro aspecto de *la utopía de regulación* que subyace al concepto moderno de mercado. La segunda es una *utopía antropológica*: la de un mundo moral y social compuesto de puros individuos, absolutamente autónomos y soberanos amos de sí mismos. Lo que se podría denominar el *liberalismo absoluto* debería articularse lógicamente en torno de esta triple coherencia utópica. No es difícil comprobar que sólo ocurre rara vez, aunque los filósofos escoceses del siglo XVIII, y sobre todo un John Stuart Mill en el siglo XIX, hayan esbozado su figura. Ciertamente, la especialización disciplinaria de las obras puede explicar esta ausencia de una expresión acabada de tal liberalismo "completo", anclado en la

triple utopía de la sociedad de mercado, del reino de los derechos y del individuo radical. Pero la dificultad también es intelectual. Procede del hecho de que si la dimensión utópica del liberalismo puede ser enmascarada cuando se aprehende uno solo de sus componentes (en efecto, el mercado puede ser reducido a una técnica económica, el imperio de los derechos tiene una manera práctica de garantizar el pluralismo y de asegurar una protección de los individuos), se impone con evidencia en su manifestación desarrollada.

El liberalismo y sus enemigos

Este abordaje de la utopía liberal también permite comprender las paradojas del antiliberalismo moderno. El hecho notable es el siguiente: los antiliberales "radicales", los que rechazan simultáneamente la sociedad de mercado, el reino de los derechos humanos y el liberalismo moral, se han vuelto casi inexistentes. Únicamente en el marco de un pensamiento tradicionalista a la Bonald o de los totalitarismos, semejante antiliberalismo completo había encontrado una expresión coherente y explícita. Así, el fascismo y el comunismo tenían en común refutar a la vez el fundamento antropológico del liberalismo y las formas de constitución y de regulación de lo social que reclamaba.[5] En la actualidad la situación ha cambiado considerablemente. El antiliberalismo se ha vuelto mucho más heteróclito, disociando cada una de las tres utopías para adoptar algunas y rechazar las otras. Por ende, hoy es posible distinguir tres principales configuraciones del antiliberalismo:

– *El antiliberalismo moral.* Suele coexistir con una franca aceptación de la sociedad de mercado y una actitud reservada respecto de los derechos. La "*moral majority*" estadounidense, así como la derecha conservadora en Europa, ilustran esta postura.

– *El antiliberalismo económico.* En muchos casos hoy por hoy bordea un liberalismo moral militante y una celebración ostensible de los derechos humanos. Es asumido cada vez más

[5] En este marco sólo se podría discutir la relación compleja del marxismo con el liberalismo moral (dado que los regímenes comunistas, por su lado, generalmente fueron bastante rigurosamente antiliberales en el campo moral).

como la posición de la nueva extrema izquierda o de la izquierda radical en Francia.

–*El antiliberalismo jurídico*. Por su lado, caracteriza a los medios "republicanos" preocupados por ver la soberanía popular amenazada por el aumento de poder de los jueces y autoridades independientes. A veces asociada con una actitud crítica frente a la economía de mercado, esta sensibilidad da lugar a abordajes contrastantes del liberalismo moral.

Por cierto, estas tres configuraciones sólo constituyen ideales-tipo, puesto que la realidad esboza múltiples combinaciones heterogéneas. Pero tienen el mérito de ayudar a reflexionar sobre el carácter contradictorio del antiliberalismo contemporáneo, que comparte casi siempre al menos un elemento de la cultura liberal moderna. De hecho, liberalismo y antiliberalismo aparecen de este modo siempre entremezclados. Esta variedad también permite comprender la polisemia del adjetivo "liberal", que entonces designa en los Estados Unidos lo que nosotros llamaríamos de "izquierda" en Europa, mientras que, entre nosotros, tiene una connotación más bien de "derecha".[6] ¿Cómo comprender esta extraña confusión? Al respecto puede formularse la siguiente hipótesis: las contradicciones del antiliberalismo expresan a la vez una crítica de la utopía liberal y un reconocimiento del carácter insoslayable de la modernidad que expresa. Consiguientemente, esta dualidad no debe comprenderse sólo como una incoherencia.[7] A partir de sensibilidades diferentes,

[6] Esta divergencia, en efecto, tiene que ver simplemente con el hecho de que los clivajes en Estados Unidos se organizan sobre todo respecto de los derechos y la moral, mientras que en Francia la cuestión del mercado aparece como más central. Pero resulta sorprendente comprobar cómo una problemática como la del PACS complejizó y redefinió de otro modo, en Francia, la crítica del liberalismo (cf. los debates del otoño de 1998). [PACS: *Pacte Civil de Solidarité* (Pacto Civil de Solidaridad), promulgado en Francia el 15 de noviembre de 1999, que establece y otorga legalidad a uniones entre personas de diferente o del mismo sexo pero sin todas las consecuencias del matrimonio; N. de la T.]

[7] Me aparto en este punto del artículo por otra parte muy estimulante de Mark Lilla "A tale of Two Reactions" (*New York Review of Books*, 1998, traducido en *Esprit*, "La double révolution libérale: Sixties et Reaganomics", octubre de 1998). Efectivamente, percibe como una incoherencia una de las contradicciones que acabamos de exponer, pidiendo a los liberales económicos de los años 1980 que aceptaran la revolución de las costumbres de los años 1960, e, inversamente, pidiendo a los defensores de la cultura de los años 1960 que adoptaran la revolución reaganiana. En efecto, la revolución liberal debe ser una para ellos.

hace la misma constatación. También remite en cada una de las configuraciones del antiliberalismo a la expresión de una utopía adversa: utopía de una naturaleza humana estructurante para el antiliberalismo moral: utopía de un voluntarismo organizador y racionalizador para el antiliberalismo económico; utopía de una voluntad general que gobierna con evidencia para el antiliberalismo jurídico. Estas tres utopías adversas no son de la misma naturaleza. La primera puede calificarse de arcaica. Expresa, en el sentido fuerte del término, una reacción, un rechazo de la modernidad y una celebración a cambio de un orden antiguo juzgado sustancial, que opone la comunidad al individuo. Se apoya también en la constatación de la imposibilidad de un autoengendramiento radical del individuo.[8] Las otras dos son más políticas. Remiten al ideal de una sociedad deliberadamente instituida y gobernada de manera voluntarista. Participan así en lo que podría llamarse la utopía democrática (utopía que justamente apuntaba a combatir la idea de sociedad de mercado).

Aprehendido de esta manera, el antiliberalismo participa de una doble tensión. Tensión antropológica de lo nuevo y lo viejo, de la comunidad y el individuo, por un lado. Por el otro, tensión entre las dos utopías contrarias de la modernidad: la sacralización de la voluntad y el elogio de la regulación impersonal. Ninguna de estas contradicciones podría ser ignorada para pensar la emancipación de los hombres, pues cada utopía debe ser interrogada en forma permanente por su contrario. En todo caso, una sola cosa aparece como imposible: basar una justa visión del mundo en un antiliberalismo selectivo. Pues lo que hay que tomar en cuenta es la modernidad considerada en sus diferentes dimensiones, tanto en la crítica de la sociedad como en la reflexión sobre su reforma. Es por ello que romper con el liberalismo utópico no puede limitarse a una discusión del mercado como sistema de regulación. Lo que se pone en juego es mucho más amplio. Se trata de pensar a la sociedad política en su doble diferencia con el Estado y con la sociedad civil; el objetivo es primero autonomizar y particularizar el campo político y no disolverlo; reconocer que la democracia no puede desarrollarse más que en el reconocimiento de la irreductibilidad de la división social y de los conflictos y que por consiguiente no se basa en la utopía de un Pueblo-Uno y de una voluntad general que,

[8] Es lo que confiere toda su centralidad jurídica y filosófica a la cuestión de la filiación.

evidentemente, podría ser reconocida y activada; de comprender la democracia como un combate que nunca habrá terminado con sus dificultades y su objeto y no como una realidad transitoria. En una palabra, se trata de volver a lo político. Asimismo, lo que hay que superar es la visión de la sociedad de mercado, pero sin por ello volver a un ideal comunitario imposible (la vía que se debe trazar es la de una *reinstitución de los individuos*). Sólo con esta condición podremos dejar de ser los huérfanos de ilusiones perdidas para seguir luchando día tras día por un presente que no sea meramente expectativa y preparación de un gran sueño.

Octubre de 1998

Primera parte
ECONOMÍA
Y SOCIEDAD DE MERCADO

1.
LA CUESTIÓN DE LA INSTITUCIÓN Y DE LA REGULACIÓN DE LO SOCIAL EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

1. La aritmética de las pasiones y la institución de lo social

La lenta disgregación del orden social tradicional y de sus representaciones que se venía operando desde el siglo XIII se aceleró en el siglo XVII.

Con el rechazo de un orden social basado en la ley divina, la imagen misma de sociedad como cuerpo social debió pulverizarse progresivamente. A mi entender, hay que incluir en un mismo marco de análisis la emancipación progresiva de la política frente a la moral y a la religión y la afirmación económica de la sociedad moderna a partir de ese problema harto conocido.

La gran cuestión de la modernidad es *pensar una sociedad laica*, desencantada, para retomar la expresión de Max Weber. Más precisamente aun, se trata de *pensar la sociedad como autoinstituida*, no basada en ningún orden externo al hombre. Grotius hablaba en este sentido de *establecimiento humano*, por oposición a un establecimiento divino.

A través de la emancipación de lo político tiene lugar la afirmación de la figura central del individuo, acompañando el pasaje de la *universitas* a la *societas*. Al mismo tiempo que la política se autonomiza, el *sujeto* se distingue del cuerpo social. "El Estado ya no está derivado como un todo parcial de la armonía querida por Dios del todo universal", para emplear una expresión sugestiva de Otto Gierke. Por sí mismo es su propia fuente y no conoce más fundamento que el de una reunión, ordenada por el derecho natural, de los individuos que forman una comunidad poseedora de todo poder sobre sí

misma. Es la concepción que desarrollará toda la escuela del derecho natural que trata a los hombres como individuos autosuficientes y ya no como seres sociales que son la mera pieza de un gran engranaje.[1] Adam Ferguson resumirá esta mutación al escribir: "Entre los griegos y los romanos, lo público es todo y el individuo no es nada; entre los modernos, el individuo es todo y lo público no es nada". (*Essai sur l'histoire de la société civile*, t. I, p. 151.)

Por lo tanto, hay que pensar y resolver el problema de la institución de lo social a partir del individuo y de su naturaleza. En efecto, pensar en términos de derecho natural es ante todo partir de una antropología natural. "No hay cuestión importante cuya solución no esté comprendida en la ciencias humanas." Así escribía Hume en las primeras páginas de su *Traité de la nature humaine* (t. I, p. 59). Es la gran cuestión que moviliza a todos los filósofos de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes hasta Locke, desde Hume hasta Smith, desde Helvetius hasta Rousseau.

Si el hombre es su propio fundamento, entonces la única posibilidad para pensar la institución de la sociedad es partir de lo que es. Esta preocupación se inscribe en la mayoría de los libros importantes de la época. El *Leviatán* de Hobbes se abre con dieciséis capítulos titulados "Del hombre", que por otro lado retoman ampliamente su primer tratado, *Tratado "De la naturaleza humana"*. Análogamente, el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke comienza con un capítulo dedicado al "estado de naturaleza".

El pensamiento del origen de la sociedad y el pensamiento de la armonía de su funcionamiento son los dos aspectos indisociables de una misma investigación.

Este análisis de la naturaleza humana pretende ser científico, para otorgar un fundamento sólido e indiscutible a la sociedad. Así, en su epístola dedicatoria al *Tratado de la naturaleza humana*, Hobbes afirmará inspirarse en Galileo. También Hume hablará de "la aplicación de la filosofía experimental a las ciencias morales" (*Traité*, t. I, p. 59). Helvetius escribirá en *De l'esprit*: "Creí que había que tratar

[1] Acerca de esta cuestión véase Louis Dumont, "La conception moderne de l'individu", *Esprit*, febrero de 1978, y la obra monumental de Otto Gierke, publicada a fines del siglo XIX, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. [N. B.: Las referencias bibliográficas precisas de todas las obras citadas en el presente libro están indicadas en la bibliografía al final del volumen.]

a la moral como a todas las otras ciencias, y hacer una moral como una física experimental" (pp. 67-68). Se podrían citar hasta el infinito observaciones de esta índole.

En una palabra, se trata de elaborar una *ciencia de las pasiones*, tomando como modelo la *ciencia de la razón* que ya existe para las matemáticas. Así pues, hay que comprender muy bien toda la literatura sobre las afecciones sociales, las pasiones y los sentimientos que florecerá en el siglo XVIII. No se trata de un modo psicológico o de un divertimento mundano. Es sólo el signo de una tarea filosófica prioritaria para pensar el fundamento de una sociedad humana. Se trata de completar y de asentar la nueva visión del mundo implicada en la revolución copernicana. "Las pasiones son en lo moral lo que en la física es el movimiento", proclamará Helvetius significativamente (*De l'esprit*, p. 140).

En efecto, hablar del hombre es hablar de sus pasiones y es hablar de él científicamente, negándose a fundar la sociedad en un orden moral normativo y exterior. No se trata de enseñarle al hombre lo que debe hacer; primero hay que comprender *lo que es*. Este "programa" está a la orden del día desde Maquiavelo.

En efecto, la moral se reconoce impotente, ya que no parte del hombre y de sus pasiones. Hume resume muy bien este punto de vista ampliamente adoptado en el siglo XVIII:

> Me encontré con el hecho de que la filosofía moral que los antiguos nos han transmitido sufre de las mismas desventajas que su filosofía natural: es esencialmente hipotética y depende más de la invención que de la experiencia. Todos han consultado su propia imaginación para construir programas de virtud y de felicidad, sin considerar la naturaleza humana de la que necesariamente depende toda conclusión moral. Por consiguiente, esta naturaleza humana es la que decidí tomar como tema principal de estudio y considerar como la fuente de la que extraeré todas las verdades, tanto de la crítica como de la moral. (Extraído de una carta citada por André Leroy, t. I, p. 11 del *Traité de la nature humaine*.)

Es por ello que la filosofía moral no puede existir si no es como la ciencia de las leyes de la naturaleza humana. "La ciencia de estas leyes es la verdadera y la única filosofía moral", ya enunciaba Hobbes (*Léviathan*, p. 159)

Por ende, es inconcebible pensar el orden social por fuera de esta ciencia de las pasiones. Es su único fundamento sólido posible.

Esta concepción marca un trastorno considerable en la posición del problema político. La política, como institución de lo social, ya no puede ser considerada como una cuestión que incumbe a la moral. Ya no basta con esperar *regular las pasiones por medio de la razón*, tal como también lo desea Descartes en su *Traité des passions de l'âme*. Tampoco se trata de esperar *moderar las pasiones*. Hobbes escribirá al respecto en el *Leviatán*: "Los autores de filosofía moral, aunque reconocen las mismas virtudes y vicios, al no ver pese a todo en qué consiste la bondad de dichas virtudes, como tampoco que se tornan objeto de alabanza en tanto medio de una vida posible, social y agradable, las hacen consistir en la moderación de las pasiones: como si fuera lo que constituye la fuerza del alma el grado de audacia y no su causa" (p. 160).

Así, desde siglo XVII empieza a afirmarse que hay que pensar la institución y el funcionamiento de la sociedad *a partir de las pasiones del hombre y no pese a ellas*.

En consecuencia, la política no es nada más que un *arte combinatoria* de las pasiones. Su objeto es componer las pasiones de modo tal que la sociedad pueda funcionar. A partir del siglo XVII la aritmética de las pasiones se convierte en el medio de conferir un fundamento sólido al ideal del *bien común* del pensamiento escolástico. Las pasiones son el material sobre el cual trabajan los políticos. "El poder y la sagacidad de los políticos y el cuidado laborioso que han puesto en civilizar a la sociedad, escribe Mandeville, no brillan en ninguna parte más que en este feliz intento de poner en juego nuestras pasiones una contra otra" (*la Fable des abeilles*, observación N, p. 116).

De la misma manera, la institución original de la sociedad no puede pensarse fuera de estos términos. Si el hombre es "un compuesto de pasiones diversas" (Mandeville, p. 41), la institución de lo social sólo puede ser el resultado de un modo de composición necesario de las pasiones.

En este sentido, se puede comprender toda la modernidad, en sus diferentes aspectos, como un intento de dar una respuesta a esta pregunta por la institución de lo social. Hobbes, Rousseau, Mandeville y Smith, Helvetius y Bentham aportan respuestas diferentes a este único y mismo interrogante.

Así pues, mi tesis es que el *Leviathan* y *la Riqueza de las naciones* deben leerse de la misma manera. O, si se prefiere, el *contrato social* y *el mercado* no son más que dos variantes de la respuesta a una misma pregunta. El *Leviathan*: respues-

ta política; *la Riqueza de las naciones*: respuesta económica. Más precisamente aún, trataré de mostrar que a fines del siglo XVIII el mercado se presenta como la respuesta global a las preguntas que las teorías del pacto social no podían resolver de manera totalmente satisfactoria y operatoria.

Por ello, lo que sigue a continuación en este capítulo estará dedicado al análisis de las respuestas políticas a la cuestión de la institución de lo social, de Hobbes a Rousseau.

2. La política como institución de lo social, de Hobbes a Rousseau

Forjada en el siglo XVII por los teóricos del derecho natural, la noción de pacto social se propaga ampliamente en el siglo XVIII. A la sazón, la teoría del contrato social, bajo su forma clásica del pacto de la sumisión, se impone. Prácticamente forma parte del sentido común.

Locke y Rousseau le conferirán un nuevo sentido. Pero se sabe que esta noción ya tenía un sentido muy diferente en Hobbes y en Pufendorf. De alguna manera, se podría estudiar a todos los filósofos políticos de los siglos XVII y XVIII a partir de su teoría del pacto social. Pero el objetivo de nuestro trabajo no es este último en tanto tal.

En cambio, nos parece importante mostrar cómo estas diferentes concepciones del contrato social se basan en última instancia en visiones divergentes del estado de naturaleza y de las pasiones humanas. Así pues, puede comprenderse a Hobbes, a Pufendorf, a Locke y a Rousseau de una manera unificada. Su recorrido es el mismo: se plantean la pregunta de la institución de la sociedad sobre la única base de una ciencia del hombre realista.

Al igual que Maquiavelo, Hobbes abandona la búsqueda de la sociedad adecuada. Hace suya la crítica maquiaveliana de la tradición utópica. Pero Hobbes niega el realismo de Maquiavelo, que sustituye virtudes morales tradicionales por virtudes puramente políticas. La originalidad de Hobbes, según la fórmula sugestiva de Léo Strauss, consiste en "transplantar la ley natural al terreno de Maquiavelo" (*Droit naturel et Histoire*, p. 197). De este modo intentará conservar la idea de ley natural al mismo tiempo que la disocia de la idea de perfección humana. Recupera la doctrina filosófica de la ley

natural concibiéndola como una doctrina del estado de naturaleza. Invierte la doctrina del derecho natural sustituyendo la distinción tradicional estado de naturaleza / estado de gracia por la distinción estado de naturaleza / sociedad civil. El movimiento de la modernidad que se propone reemplazar el establecimiento divino por el establecimiento humano se traduce en esta inversión. Ya no será la gracia divina sino un buen gobierno lo que podrá poner remedio a los errores del estado de naturaleza.

Es por ello que la ley natural debe buscarse en los orígenes del hombre y no en su destino. De este modo, Hobbes crea un tipo enteramente nuevo de doctrina política: parte de los derechos naturales y ya no de los deberes naturales. Ahora bien, para él, lo que tiene más poder sobre el hombre no es la razón sino la pasión. En consecuencia, la ley natural no tendrá ninguna eficacia si sus principios se ven contradichos por las pasiones; es por ello que la ley natural debe deducirse de la más poderosa de las pasiones. Hobbes es un realista. Para él, la sociedad no puede pensarse por fuera de este realismo radical.

Y Hobbes comprueba que el estado de naturaleza es un estado de guerra, que "los hombres son arrastrados por sus pasiones naturales a chocar unos con otros" (*le Corps politique*, cap. I, §4). Entonces en él la cuestión de la institución de lo social se confunde con la cuestión del establecimiento de la paz. Pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil es pasar de la guerra a la paz. Hobbes está muy cerca de Maquiavelo en este punto. Como él, deduce su doctrina de la observación de los casos extremos: funda su pensamiento del estado de naturaleza en la experiencia de la guerra civil. Pero su pensamiento marca una diferencia esencial con el de Maquiavelo, sobre el cual volveremos oportunamente: *desplaza al estado de naturaleza lo que Maquiavelo describía en la sociedad civil*. Con esto reduce la interrogación maquiaveliana sobre el poder y la política al único momento de la institución de la sociedad.

Por lo tanto, para Hobbes, "el estado de los hombres en la libertad natural" es el estado de guerra (*le Corps politique*, primera parte, cap. I, § 11). No es la razón lo que permitirá superar este estado de guerra. Para instituir en un mismo movimiento la sociedad y la paz, el estado de guerra sólo podrá superarse por la fuerza de una pasión aun más poderosa. Para él, esta pasión compensadora y salvadora es *el miedo a la muerte* o el *deseo de conservación*. Lo que permite fundar la

sociedad es el "deseo natural de conservarse". Los hombres han podido formar cuerpos políticos porque temen no poder conservarse sin ellos durante mucho tiempo. Al formar un cuerpo político, instituyen la paz civil que es la condición de la supervivencia de todos: "La pasión por la cual trataremos de acomodarnos a los intereses del prójimo debe ser la causa de la paz" (*le Corps politique*, primera parte, cap. III, § 10). Pero esta paz no puede ser garantizada solamente en virtud de la pasión de cada cual por su propia conservación. Debe ser instituida y garantizada; para ello el único medio es establecer "un poder superior y general que pueda obligar a los particulares a conservar entre sí la paz establecida y reunir sus fuerzas contra el enemigo común" (*le Corps politique*, primera parte, cap. VI, § 6).

Éste es el objetivo del pacto social: "Cada uno se obliga por un contrato expreso y permite a cierto hombre o a cierta asamblea, hecha y establecida por el común consentimiento de todos, hacer o no hacer lo que este hombre o esta asamblea le ordenen o le prohíban hacer" (*le Corps politique*, primera parte, cap. VI, § 7).

Por consiguiente, el pacto social es necesariamente, y en un mismo impulso, *un pacto de sumisión* y *un pacto de asociación*. En efecto, una convención entre los hombres no puede bastar para otorgar su acuerdo constante y durable. Entonces es necesario "un poder común que los mantenga en estado de mutuo respeto y que dirija sus acciones en vista de las ventajas comunes". En una palabra, el deseo de conservarse sólo está mutuamente garantizado por el temor.

Al respecto, Hobbes se explica explayándose en el *Leviatán*: "La única manera de erigir semejante poder común, apto para defender a la gente del ataque de los extraños, y de los daños que podrían infligirse unos a otros [...] es confiar todo el poder y toda la fuerza a un solo hombre, o a una sola asamblea, que pueda reducir todas sus voluntades, por la regla de la mayoría, a una sola voluntad. Esto quiere decir: designar a un hombre o a una asamblea, para asegurar su personalidad [...]. Esto va más lejos que el consenso o la concordia: se trata de una unidad real de todos en una sola y misma persona, unidad realizada por una convención de cada uno con cada uno, efectuada de modo tal que es como si cada uno le dijera al otro: autorizo a este hombre o a esta asamblea, y delego en él mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que tú le delegues tu derecho y de que autorices

todas sus acciones de la misma manera. Una vez que esto se ha llevado a cabo, la multitud así unida en una sola persona es llamada *república*, en latín *civitas*. Así se genera ese gran *Leviatán*, o más bien, para referirnos a él con más reverencia, ese *dios mortal*, al que debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra protección (*Leviathan*, segunda parte, cap. XVII, pp. 177-178).

Muchas veces se ha querido ver en Hobbes un teórico del absolutismo. Hay que comprender bien este juicio. Hobbes no trata de justificar el poder absoluto del soberano. Deduce este poder absoluto de las condiciones necesarias para la institución de la sociedad. Si prefiere el régimen monárquico al régimen aristocrático es porque el primero es más apto para garantizar la paz civil dadas las pasiones de los hombres: "Si las pasiones de varios son más violentas cuando están reunidos que las de un hombre solo, de ello se seguirá que los inconvenientes que nacen de las pasiones serán menos soportables en un Estado aristocrático que en uno monárquico" (*le Corps politique*, segunda parte, cap. V, § 4). Y la democracia sólo es aun más insoportable porque acentúa, desde el punto de vista de la dinámica de las pasiones, los problemas planteados por un régimen aristocrático. Por lo tanto, la demostración de Hobbes es lógica de cabo a rabo. Ni siquiera Rousseau objetará la validez de su propuesta. Se revisarán su economía de las pasiones y su concepción del Estado de naturaleza; y sólo sobre la base de esta revisión se desarrollarán nuevas concepciones del pacto social.

Pero los siglos XVII y el XVIII se pondrán de acuerdo con Hobbes para estimar que "el arte de establecer y de mantener a las repúblicas se basa, como la aritmética y la geometría, en reglas determinadas; y no, como el juego de la pelota, solamente en la práctica" (*Leviahan*, segunda parte, cap. XX, p. 219). Nadie objetará que el derecho civil deba estar fundado en "los intereses y las pasiones de los hombres", como lo expresa en su conclusión del *Leviatán*.

Este es el punto de vista desde el que hay que apreciar la diferencia entre Hobbes y Pufendorf. Se sabe que Pufendorf, quien también puede considerarse como un teórico del absolutismo, explica la formación del Estado político por la realización de un doble contrato. El primer contrato es un *pacto de unión*: asocia a los hombres y les impone obligaciones mutuas, por lo tanto instituye la sociedad. El segundo es un *pacto de sumisión*: es la convención por medio de la cual los

ciudadanos ya asociados se someten a un soberano que han elegido y al cual prometen, bajo ciertas condiciones, una obediencia total. Añade así al pacto de sumisión de Hobbes un contrato anterior, que es un pacto de unión. Cabe apreciar el interés de esta teoría: permite evitar considerar que la disolución de un gobierno entraña la desaparición de la sociedad. También se ve el problema que plantea al instituir un dualismo de legitimidad ya que la personalidad del Estado se encuentra repartida entre el pueblo y el soberano.[2]

Pero lo importante para nuestro objetivo es mostrar que esta diferencia con Hobbes, con todos los problemas que plantea, reside en la teoría pufendorfiana del estado de naturaleza. Para Pufendorf, contrariamente a Hobbes, el hombre es naturalmente sociable. Esto no significa solamente oponer un hombre naturalmente bueno a un hombre naturalmente malo. No se trata sólo de la afirmación de un optimismo referido al hombre contra el pesimismo de Hobbes. En efecto, la concepción de Pufendorf no haría más que recaer en la vieja utopía moral que consiste en asimilar derecho de naturaleza y deber de naturaleza. El razonamiento de Pufendorf se sitúa en el mismo nivel que el de Hobbes. Sigue ubicándose en el marco de una economía de las pasiones naturales. Pero la economía de la guerra y de la paz de Hobbes es reemplazada por una economía de la benevolencia y del interés. Si el hombre es naturalmente sociable, no es solamente por sentimiento desinteresado –aunque el sentimiento existe para Pufendorf–; es también porque está interesado en ser sociable: "La naturaleza en nosotros, al ordenar ser sociables, no pretende que nos olvidemos de nosotros mismos. Por el contrario, el objetivo de la sociabilidad es que por medio de un comercio de auxilios y servicios, cada uno pueda atender mejor sus propios intereses" (*Droit de la nature et des gens*, t. I, libro II, cap. III, § 18, p. 229). El interés en Pufendorf es una consecuencia positiva de ese deseo de conservación principalmente negativo en Hobbes.

La institución de la sociedad, previa a la del gobierno se basa entonces en una dinámica del interés y no ya en el temor. Por otra parte, esta concepción de la sociabilidad desempeña un papel importante para explicar el éxito de Pufendorf. Anuncia a autores como Helvetius o La Rochefoucauld, incluso Adam Smith, como ya veremos.

[2] Sobre esta cuestión, véase R. Dérathé, *Rousseau et la science politique de son temps*.

Las teorías absolutistas de Hobbes y de Pufendorf se manifiestan rudimentarias en muchos sentidos. Pero no hay que olvidar la dimensión polémica de sus obras. Su combate era un combate prioritariamente centrado contra la doctrina del derecho divino. Su preocupación mayor era liberar definitivamente la ciencia política de sus amarras con la teología por medio de la teoría del contrato social, pensando la autoinstitución de la sociedad como diferencia en relación con un hipotético estado de naturaleza.

Locke se inscribirá naturalmente en esta tradición. También concibe el gobierno civil como "verdadero remedio para los inconvenientes del estado de naturaleza". Pero su concepción del pacto social será profundamente diferente de la de Hobbes o de Pufendorf, aunque reconozca con ellos que no hay sociedad política o sociedad civil sino allí donde cada uno de los individuos que forman parte de ella se ha desprendido de sus poderes naturales para confiárselos a la comunidad. En efecto, el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es una virulenta crítica del pacto de sumisión. Esta crítica de Locke se apoya primero en una radicalización de la ruptura con las teorías del derecho divino. Efectivamente, su célebre crítica de la monarquía absoluta puede entenderse como una crítica del *Leviatán* como "dios mortal", para retomar la expresión de Hobbes. Locke procede así a una laicización radical de la filosofía política. Es por ello que critica la monarquía absoluta como falsa solución. A sus ojos, la teoría del pacto de sumisión de Hobbes y de Pufendorf choca con una falta lógica. Si el poder del soberano sobre sus súbditos se torna absoluto, el soberano se ubica consecuentemente por encima de la ley, lo que Hobbes y Pufendorf sostenían con fuerza. Pero en esta medida, el príncipe absoluto se diferencia y se recorta de la sociedad civil. Por ende queda "en el estado de naturaleza frente a todos sus súbditos, al igual que la humanidad" (*Deuxième Traité*, cap. VII, §91, p. 125). En efecto, si el príncipe está por encima de la ley, no hay ninguna barrera contra la violencia y la opresión de este jefe absoluto; el que pide justicia puede ser tratado como un "faccioso" o un "rebelde". Si el príncipe no está en la sociedad civil –en la medida en que no puede "invocar ningún recurso, en la tierra, para reparar o limitar todo el mal que hará"–, entonces hay disolución de la sociedad civil, pues "nadie, en la sociedad civil, podría estar eximido de obedecer a leyes que la rigen". En este sentido, Locke será el teórico de la monarquía constitucional, incluso el precursor del individualismo democrático.

Pero su crítica de Hobbes y de Pufendorf no se apoya solamente en la denuncia de una falta de lógica. Sólo cobra su verdadero sentido si se la comprende en su relación con la teoría lockiana del estado de naturaleza. Locke no comparte la concepción hobbesiana de la guerra en el estado de naturaleza. En cambio, al igual que Hobbes concibe que el fundamento del derecho natural reside en el instinto de conservación del individuo. Pero piensa esta voluntad de conservación de manera muy diferente gracias a su *teoría de la propiedad*. Al definir la propiedad como el producto del trabajo, lo que es nuevo, Locke hace de la propiedad una prolongación del individuo. La propiedad existe entonces en el estado de naturaleza ya que el trabajo existe en ella. Es por ello que el hombre "lleva en sí mismo la justificación principal de la propiedad, porque es su propio dueño y el propietario de su persona, de lo que hace y del trabajo que realiza" (*Deuxième Traité*, cap. V, § 44, p. 100). En este sentido, Locke efectúa el movimiento de emancipación del individuo afirmado por la modernidad. Ya no es solamente el individuo quien se distingue del cuerpo social en el cual antes estaba aniquilado; es el individuo con todos sus atributos. En un sentido, Locke autonomiza, privatiza y personaliza el concepto de propiedad, rompiendo así con la concepción tradicional de la propiedad, de la misma manera que Hobbes había consagrado la emancipación y la autonomía del sujeto.

De ello resulta que no distingue la conservación de sí de la conservación de la propiedad. La institución de la sociedad indisociablemente tiene por finalidad asegurar la paz civil y garantizar la propiedad. El concepto de propiedad resume y amplía el concepto de individuo. El término propiedad engloba a la vez la vida, la libertad y la fortuna: "No sin razón el hombre solicita y consiente tomar como socios a otros hombres que ya se han reunido o que proyectan reunirse, para salvaguardar mutuamente sus vidas, sus libertades y sus fortunas, *lo que designo bajo el nombre general de propiedad*" (*Deuxième Traité*, cap.IX, § 123, p. 146).

Por lo tanto, el concepto de propiedad genera una aritmética de las pasiones diferente de la de Hobbes. Y, sobre todo, otorga un sentido nuevo a la institución de la sociedad civil: "La finalidad capital y principal, en vista de la cual los hombres se asocian en las repúblicas y se someten a gobiernos, es la conservación de su propiedad" (*Deuxième Traité*, cap.IX, § 124, p. 146). Por consiguiente el poder del soberano

está limitado por aquello que requiere la conservación de las propiedades. Es por ello que en Locke el contrato social es un pacto de asociación y no un pacto de sumisión. El pacto de asociación es suficiente para él, para asegurar la paz civil y la defensa de la propiedad, en la medida en que comparte en el fondo la concepción de Pudendorf de la sociabilidad natural, (que también es la de Grotius, como la de la mayoría de los escritores de los siglos XVII y XVIII con la excepción de Hobbes y de Rousseau). De alguna manera, Locke incluso perfecciona a Pudendorf devolviéndole toda su coherencia, en la medida en que limita un primer pacto de asociación borrando todas las inconsecuencias ligadas a la definición pufendorfiana del pacto de sumisión.

Pero con Locke empezó a operarse otro desplazamiento. Su asunto ya no es sólo pensar a la institución de la sociedad: es sobre todo pensar el funcionamiento de este estado civil. Desde este punto de vista, su problemática marca una deriva decisiva. "Trabaja" en la sociedad civil misma tanto como en el corte estado de naturaleza / sociedad civil. Esta deriva también manifiesta que la teoría del pacto social se ha vuelto una idea generalmente admitida, aunque las formas y los fines sigan discutiéndose.

A Rousseau hay que comprenderlo en este terreno ya labrado por Hobbes, Pufendorf y Locke.[3] Su punto de partida es el mismo que el de ellos. Así pues, afirma a partir de las primeras líneas del *Contrato social* que quiere buscar si hay en el orden civil "alguna regla de constitución legítima y segura, tomando a los hombres tal como son y a las leyes tal como pueden ser".

Como Hobbes y Locke, Rousseau rechaza la teoría del doble contrato. Pero para él la soberanía no reside sólo *originariamente* en el pueblo, como lo pensaba Hobbes; *siempre* debe seguir residiendo en el pueblo y por lo tanto no puede delegarse. Así critica a la vez el despotismo de Hobbes y su concepción del estado de naturaleza, dado que los dos elementos son interdependientes, como hemos visto. Pero no entraremos en el detalle de su concepción del contrato social. Lo que nos interesa sobre todo es comprender cómo ésta fue engendrada por la economía roussoniana de las pasiones.

Desde este punto de vista, la gran originalidad de Rousseau consiste en trastornar totalmente las concepciones anteriores del estado de naturaleza. Ya fuera concebido como un

[3] Cf. Dérathé, *op. cit.*, al que debemos mucho para todos los análisis que siguen.

estado de guerra (Hobbes) o como un estado de sociabilidad inestable (Pufendorf, Locke), el estado de naturaleza siempre se pensaba como un estado que implicaba relaciones entre los hombres, relaciones reguladas por el derecho natural. Por el contrario, para Rousseau, el estado de naturaleza se caracteriza en primer lugar como un estado de soledad, de autonomía y de libertad. Por ende remite a Hobbes y a Pufendorf por igual. De esto surge una doble consecuencia de gran importancia.

La primera es que Rousseau considera al hombre natural como animado por pasiones muy moderadas y manifiesta necesidades limitadas. Para él, la mayor parte de las pasiones son de origen social, no se desarrollan sino con la sociedad y la multiplicación de los intercambios que ésta implica. Escribe significativamente en el *Discours sur l'inégalité*: "Por lo tanto, resulta indiscutible que el amor mismo, así como todas las otras pasiones, no ha adquirido sino en la sociedad ese ardor impetuoso que lo hace tantas veces funesto a los hombres". En efecto, en el estado de naturaleza la satisfacción de las necesidades, que son limitadas, contribuye más a dispersar a los hombres que a unirlos. Sin dificultad y sin ayuda, es decir sin ayuda mutua, pueden satisfacer sus necesidades que están limitadas por sus propias fuerzas.

La segunda es que traslada a la sociedad civil las teorías del derecho natural que Hobbes y Pufendorf habían situado en el estado de naturaleza. Reconoce el estado de guerra, pero lo concibe como una característica de la sociedad civil. "Por lo tanto, el error de Hobbes, escribe, no consiste en haber establecido el estado de guerra entre los hombres que se han vuelto independientes y sociables, sino en haber supuesto este estado natural en la especie, y haberlo considerado como la causa de los vicios de los que es el efecto" (*Manuscrit de Genève*, libro I, cap. II, p. 288). Paralelamente retoma las concepciones de Pufendorf sobre la sociabilidad y de Locke sobre la propiedad, situándolos en la sociedad civil. Desplazamiento capital que permite explicar (cf. capítulo siguiente) la manera como el joven Adam Smith leyó a Rousseau y en particular el *Discours sur l'inégalité*.

Así, la institución de lo social por la política cobra un sentido particular en Rousseau. No considera al contrato social como el fundamento verdadero de la sociedad; lo concibe más como un medio para permitirle al hombre garantizar su libertad amenazada en el estado de naturaleza

(por lo cual rechaza el pacto de sumisión como enajenación de la libertad); más profundamente aun, lo considera como una necesidad engendrada por las primeras relaciones entre los hombres. Está más vinculado con la cuestión de la regulación de lo social que con la de la institución de lo social. En Rousseau, el contrato social incluso puede ser considerado como el producto de una crítica de la sociedad civil. Este aspecto de su pensamiento no siempre es fácil de discernir en la medida en que Rousseau desarrolla sus propias concepciones en el terreno de una crítica de las concepciones anteriores del pacto social, siempre concebido como medio de pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil. En este sentido se puede formular la hipótesis siguiente: la ruptura de Rousseau con las concepciones tradicionales del estado de naturaleza tiene por función principal desplazar el lugar de las interrogaciones de la filosofía política. Para Rousseau, la cuestión decisiva , y en esto es más el heredero de Locke que de Hobbes, es pensar la crítica de la sociedad civil a partir de un cambio de la teoría del estado de naturaleza. Mientras que Hobbes pensaba la sociedad civil contra el estado de naturaleza, Rousseau piensa el estado de naturaleza contra la sociedad civil. La oposición estado de naturaleza / sociedad civil en él funciona en cierto sentido de una manera inversa.

Su verdadero problema es pensar el funcionamiento de la sociedad civil de su tiempo. Desde este punto de vista, su posición puede aparecer como ambivalente. En efecto, comparte parcialmente las concepciones del utilitarismo incipiente. "La utilidad común es el fundamento de la sociedad civil", escribe en el *Manuscrit de Genève* (libro I, cap. V, p. 304). "Si la oposición de los intereses particulares ha vuelto necesario el establecimiento de las sociedades, lo que lo hizo posible fue el acuerdo de esos mismos intereses. Es lo que hay en común en estos diferentes intereses que forman el lazo social; y si no hubiera algún punto en el cual convergieran todos los intereses, no podría existir ninguna sociedad. Ahora bien, la sociedad debe gobernarse sólo sobre la base de este interés común" (*Contrat social*, libro II, cap. I, p. 368).

Pero en el mismo movimiento, critica esta concepción de la formación del lazo social. Es particularmente explícito en el *Préface à Narcisse*. "Nuestros escritores, observa, miran como una obra maestra de la política de nuestro siglo las ciencias, las artes, el lujo, el comercio, las leyes y los otros lazos que, al estrechar entre los hombres los nudos de la

sociedad por el interés personal, los colocan a todos en una dependencia mutua, les señalan necesidades recíprocas e intereses comunes, y obligan a todos a cooperar en pro de la felicidad de los otros para poder alcanzar la suya propia. Estas ideas son hermosas, acaso, y se presentan de un modo favorable; pero al examinarlas con atención y sin parcialidad, rápidamente se desvanecen las ventajas que parecían ofrecer en un primer momento [...]. Pues por cada dos hombres cuyos intereses convergen, otros cien mil pueden oponérseles, y no hay otro medio para triunfar que engañar o perder a toda esa gente" (*Narcisse*, *Oeuvres*, t. II). Este texto es diez años anterior al del *Contrato social*.

De todo esto se puede sacar una conclusión importante. Hay una forma de regresión en la crítica que Rousseau hace de la sociedad civil, y esta regresión va acompañada paradójicamente por la formación de su pensamiento político de la madurez.

Por lo tanto, su teoría del contrato social es a la vez una respuesta anticipada a la concepción de la armonía natural de los intereses que desarrollará Smith y el signo de una vacilación ante la naturaleza de esta respuesta. Así, Rousseau parece desgarrado entre una concepción económica y una concepción política de la institución de lo social. Y si a fin de cuentas elige la solución política es acaso porque tiene la intuición, yendo en ello contra la opinión que se había vuelto dominante en su tiempo, de que el Estado no es simplemente un instrumento de defensa y de preservación de la sociedad, sino su necesario institutor. Está simultáneamente atrasado y adelantado respecto de su época, al perseguir la libertad antes que el bienestar. Si puede estar seducido intelectualmente por la teoría de la identidad de los intereses, sigue resistiendo a esta seducción por medio del examen práctico de la sociedad de su época.

Consiguientemente, de Hobbes a Rousseau hay una innegable continuidad, en el sentido de que lo que instituye lo social es la política. Sus diferentes concepciones del pacto social no remiten tanto directamente a diferencias políticas como a composiciones diferentes de la relación entre la política y lo social sobre la base de una economía de las pasiones.

Pero Rousseau está en un momento de viraje. Sigue pensando en términos políticos lo que la opinión dominante empieza a aprehender en términos jurídicos y económicos. La cuestión de la institución de lo social comienza a pasar a un segundo plano en el siglo XVIII. La gran cuestión pasa a ser la de la *regulación de lo social*. Así pues, la economía de las

pasiones se desplaza de un terreno del estado de naturaleza al de la sociedad civil. Desde cierta perspectiva se trata de un retorno a la política concreta. La referencia implícita ya no es Hobbes sino Maquiavelo. La cuestión es la del poder y la ley como regulación de lo social. Pensamos poder encontrarla de manera significativa a través de Helvetius, quien preanuncia a Beccaria y a Bentham.

3. La ley como regulación de lo social, de Helvetius a Bentham

Con Montesquieu, en el siglo XVIII la política vuelve a ser pensada como un arte y como una ciencia. Su ponderación y su clarividencia harán la admiracion de los grandes espíritus de su siglo. Su economía de las pasiones es mucho más sutil que la de sus predecesores. En gran medida, es consecuencia del hecho de que la elabora en el terreno mismo de la sociedad civil. Para él, la cuestión del pacto social originario, sea cual fuere su forma, ya no es importante. Puede dedicarse enteramente al análisis de la sociedad de su época (un solo párrafo de *L'Esprit des lois* está dedicado a las leyes naturales). Como la mayoría de sus contemporáneos, busca la vía de una monarquía atemperada que haga imposible el despotismo. Con esta preocupación, escribe *L'Esprit des lois*. Constata que el amor del poder es natural y que la lógica del poder consiste en acrecentarse sin cesar. Desde este punto de vista, no está lejos de pensar que el despotismo es la consecuencia natural de un poder librado a sí mismo, que no está regulado por leyes positivas. El conjunto de su sistema se basa en dos ideas-fuerza: hay que combatir el poder por medio del poder, hay que apoyarse en las pasiones, compensadoras para contener el poder y mantener la paz. Su teoría de la distinción y de la separación de los poderes será la primera consecuencia. Su concepción del comercio como dulcificador de las costumbres y guía a la paz será la segunda.

Toda su economía de las pasiones se basa en estas dos ideas. Se le suele reprochar sobre todo desembocar en resultados complicados. El siglo XVIII demanda ante todo soluciones simples, un principio organizador de la sociedad tan simple como el del orden divino objetado. Es lo que expresa con toda claridad Helvetius en una carta a Montesquieu. Reconoce no entender "las sutiles distinciones incesantemente repetidas

acerca de las diferentes formas de gobierno". Para Helvetius, sólo hay dos tipos de gobierno: los buenos, que aún están por hacerse, y los malos, cuyos resultados pueden apreciarse por doquier. Escribe significativamente: "Sin embargo, creo en la posibilidad de un buen gobierno, donde, respetadas la libertad y la propiedad del pueblo, se vería el interés general resultar, sin todas vuestras vacilaciones, del interés particular. *Sería una máquina simple*, cuyos resortes, fáciles de dirigir, no exigirían ese gran aparato de engranajes y de contrapesos tan difíciles de hacer funcionar por la gente inhábil a la que tantas veces se le antoja gobernar" (citado en la introducción a *De l'esprit des lois*, p. 15). ¿Una máquina simple? ¿Pero cuál?

Como Montesquieu, Helvetius trata las pasiones en el marco de la sociedad civil y ya no como Hobbes en el marco del estado de naturaleza. Así pues, sigue pensando en el marco de una economía de las pasiones: la regulación de la sociedad no puede sino ser encarada a partir de un análisis lúcido de las pasiones de los hombres y no contra ellas. El llamado a la virtud y a la moral, por ende, no presta ninguna ayuda si no se apoya en estas pasiones. "Entre los moralistas, escribe, hay pocos que, armando a nuestras pasiones unas contra otras, sepan emplearlas útilmente para hacer adoptar su opinión: la mayor parte de sus consejos son demasiado injuriosos. No obstante, deberían sentir que con injurias no pueden luchar ventajosamente contra los sentimientos; que sólo una pasión puede triunfar sobre una pasión" (*De l'Esprit*, discurso segundo, cap. XV, p. 115).

Para él, los hombres no han nacido ni buenos ni malos; están motivados en primer lugar por el "sentimiento de amor de sí". Es la pasión fundamental que ha hecho surgir todas las otras pasiones. Helvetius sigue llamando *interés* a esta pasión. En consecuencia, en este punto está bastante próximo de Rousseau o incluso de Hobbes. Pero invierte el sentido que este último le daba al deseo de conservación, confiriéndole un sentido positivo: el interés tiene el sentido de una adquisición más que de una protección. Esta distinción también se debe al hecho de que Helvetius razona a partir de las situaciones medias, mientras que Hobbes pensaba a partir de las situaciones extremas (la guerra en el estado de naturaleza).

Así, para Helvetius, el interés es "la medida de la acción de los hombres". Por consiguiente, hay que fundar la sociedad en el interés, que es la fuente de todas las pasiones, "sustituyendo el tono de injuria que los moralistas podrían hacer adoptar

a sus máximas por el lenguaje del interés". Éste es el principio simple que permite pensar el orden social. La felicidad o la desdicha pública dependen así únicamente de la conformidad o de la oposición del interés de los particulares para con el interés general. La economía de las pasiones se reduce a una economía de los intereses. En este sentido, el arte político puede definirse como un arte de la composición de los intereses. Helvetius incluso llega al extremo de esta lógica en la medida en que define la corrupción política como "la anarquía de todos los intereses", la disyunción de los intereses particulares y de los intereses del gran público.

Pero ¿cómo asegurar esta convergencia del interés general con los intereses particulares? Para Helvetius, ésa es la finalidad de la *legislación*. "Para volverse útiles al universo, escribe, los filósofos deben considerar los objetos desde el punto de vista desde donde los contempla la legislación" (*De l'Esprit*, discurso segundo, cap. xv, p. 116). Desde esta perspectiva, la moral y la legislación no configuran más que una y misma ciencia. El legislador debe descubrir "el medio de requerir de los hombres probidad, forzando las pasiones a no dar más que frutos de virtud y de sabiduría" (*De l'Esprit*, discurso segundo, cap. XXIV, p. 125). Hacer virtuosos a los hombres y asegurar la convergencia de los intereses tiene que ver con una misma tarea. Así, "algunos motivos de interés personal, manejados con destreza por un legislador hábil, bastan para formar hombres virtuosos". En efecto, si bien todos pueden abusar de los principios de la religión, no pueden abusar de los de su interés personal.

En consecuencia, la ley debe instaurar un *sistema de castigos y recompensas* que permita asegurar esta convergencia de los intereses que no se adquiere espontáneamente. "Me percato, observa, de que toda convención donde el interés particular se encuentra en oposición con el interés general habría sido violada constantemente si los legisladores no hubieran propuesto siempre grandes recompensas a la virtud, y si, a la inclinación natural que lleva a todos los hombres a la usurpación, no hubieran opuesto sin cesar el dique de contención del deshonor y del suplicio. Por ende, veo que el castigo y la recompensa son los únicos dos lazos por medio de los cuales han podido mantener el interés particular unido al interés general" (*De l'Esprit*, discurso tercero, cap. IV, p. 131).

Por lo tanto, para Helvetius, la política se confunde con la legislación. Ya no es, como en Rousseau, un principio de

regulación y de construcción de la sociedad. La política no es la infraestructura de la sociedad, ya no es más que una superestructura que se reduce al mantenimiento de la potencia necesaria para la ejecución de las leyes.

Lo que sistematizará las concepciones de Helvetius son los principios que Beccaria retomará al publicar algunos años más tarde, en 1764, *De los delitos y las penas*.

Pero la concepción de la legislación como regulación de lo social encontrará su forma más acabada sobre todo con Bentham. Según sus propias palabras, Bentham ha querido ser un "genio de la legislación". Se propondrá fundar una verdadera "aritmética moral" que pueda proveer una base matemática a la teoría de las penas legales. Formulará así el principio utilitarista de la identificación artificial de los intereses, ya presentidos por Helvetius y Beccaria. Escribirá en sus *Principios de legislación* que "la función del gobierno es promover la felicidad de la sociedad por medio de castigos y recompensas".[4] Bentham concebirá su investigación de manera científica. Para él, la medida "natural" del castigo resulta de la comparación entre la cantidad de dolor físico infligido por el juez y la cantidad de dolor físico que ha resultado del delito. De ello surge una verdadera economía de la justicia y de la legislación que será la admiración de muchos revolucionarios de 1789.

De Hobbes a Bentham, se puede situar así una deriva continua en el tratamiento de la cuestión de la institución y después de la regulación de lo social. Deriva que se explica en parte por la naturaleza de los problemas planteados. En el siglo XVII, desde Hobbes hasta Locke, el tema de la institución de lo social sigue siendo la cuestión principal; se trata ante todo de pensar el establecimiento humano de la sociedad introduciendo la distinción entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. En el siglo XVIII, la teoría del pacto fundador ya no está cuestionada en tanto tal. El conjunto de las preocupaciones se vuelve hacia la regulación de la sociedad civil; se trata de pensar la armonía social y de encontrarle un fundamento simple y sólido. El *Contrato social* de Rousseau encuentra su verdadera significación en esta perspectiva, aunque aún sea inextricablemente dependiente de las teorías

[4] Citado por Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*.

anteriores del pacto fundador. Montesquieu, Helvetius y Bentham también trabajan en este contexto intelectual cuando piensan la política (Rousseau) o la legislación (Helvetius, Bentham) como lugar de resolución de la cuestión del funcionamiento y del desarrollo de la sociedad.

Pero sus teorías no responden totalmente a su proyecto. Plantean numerosos interrogantes que no pueden recibir respuestas. Mi hipótesis es que la representación económica de la sociedad debe entenderse como la respuesta a estas preguntas y que por consiguiente puede concebirse como una forma de completar la filosofía política y la filosofía moral de los siglos XVII y XVIII. Está en plena continuidad, y no en ruptura, con el pensamiento político y moral de su tiempo. El mercado es el modo de representación de la sociedad que permitirá pensar su radical desencanto.

2
LA ECONOMÍA COMO REALIZACIÓN DE LA POLÍTICA (EL MERCADO Y EL CONTRATO)

1. Hume y Smith, filósofos del siglo XVIII

El siglo XVIII inglés traduce un vasto movimiento de retorno a lo concreto. Aun más nítidamente que en Francia, concentra toda su atención en el funcionamiento real de la sociedad civil. No es difícil explicar este desajuste entre Francia y Gran Bretaña. Francia todavía está viviendo en la hora de la monarquía absoluta, y la crítica del despotismo aparece como más urgente y más necesaria. La cuestión de la institución de la sociedad sigue siendo importante. En Gran Bretaña, las ideas de Locke se difundieron rápidamente y sobre todo acompañaron el establecimiento de una monarquía constitucional. El terreno es más favorable para una reflexión innovadora, aunque los intercambios intelectuales recíprocos, muy impulsados en ambos lados de canal de la Mancha inviten a no acentuar demasiado la diferencia.[1]

Desde comienzos del siglo, Mandeville emplea un lenguaje nuevo. Ya no habla de las pasiones y del hombre en general. Habla del trabajo y de la industria, de la riqueza y de la pobreza, del lujo y del comercio, en su vigorosa denuncia de todas las hipocresías moralizadas y moralizadoras. Estas concepciones anuncian las de Helvetius, quien por otra parte

[1] Además, la monarquía constitucional inglesa del siglo XVIII no debe ser idealizada. El poder de la *gentry*, como oligarquía tiránica, sigue siendo determinante. La Inglaterra del siglo XVIII está lejos de hallarse regida por un verdadero Estado de derecho. Cf. sobre este punto el libro notable de Boutmy, *Le développement de la constitution et de la société politique en Angleterre*.

parece haberse inspirado ampliamente en ellas en *De l'Esprit*; pero hay en él un tono más corrosivo, un sentido más radical de los vicios y virtudes que estructuran a la sociedad.

El mismo movimiento, cuando no el mismo tono, se encuentra en Hume. Como Mandeville, estima que hay que gobernar a los hombres por el interés. Su ensayo de 1741 sobre *l'Indépendence du parlement* es particularmente significativo al respecto. "Hay que tomar a todos los hombres por bandidos", escribe (Vrin, p. 67) y prosigue: "Hay que volver su avaricia insaciable, su ambición desmesurada y todos sus vicios provechosos para el bien público" (ibíd.). Pero el sentido del concepto de interés todavía sigue estando indiferenciado en los textos de esta época y no tiene una connotación particularmente económica. Así sitúa muy claramente en el campo político la cuestión de la composición del interés público con los intereses privados. Por otra parte, Hume propone significativamente la integración de un gobierno donde la distribución del poder entre las diferentes clases de personas, y por lo tanto entre las diferentes clases de intereses, sería el garante de la adecuación de los intereses particulares al interés general. Por lo tanto, todavía concibe en esta época la regulación de lo social según un modelo político.

Su pensamiento va a evolucionar progresivamente respecto de este punto, especialmente a través de la clarificación de su distancia respecto de la filosofía política clásica del siglo XVII. En su ensayo de 1748 sobre *le Contrat primitif*, Hume se aleja de todas las interrogaciones del siglo anterior, de Hobbes a Locke, sobre el proceso de institución política de la sociedad. No niega la teoría del contrato primitivo, pero no la considera operatoria. "Es seguro que este contrato ha existido, pero ha envejecido mucho", observa (cf. p. 325). En efecto, en ninguna parte encuentra la huella activa de este contrato. Por el contrario, comprueba que los gobiernos están fundados concretamente en la usurpación, la conquista y la fuerza, con lo cual está más cerca de Maquiavelo que de Hobbes.

Para él, la filosofía política sólo ha producido "sistemas especulativos". Quiere intentar ir más lejos. "Que estos discurridores, escribe refiriéndose a estos constructores de sistemas, abran los ojos por un momento para ver lo que ocurre en el mundo. ¿Encontrarán otra cosa que responda a sus ideas, algo que sirva para confirmar un sistema tan abstracto y tan quintaesencial?" (cf. pp. 322-323). De este modo indica claramente el desplazamiento de su problemáti-

ca de la cuestión de la institución de la sociedad a la de su funcionamiento, desplazamiento característico, como ya lo hemos subrayado en varias ocasiones, de la filosofía política del siglo XVIII. Pero Hume va más lejos, abarcando entonces de una nueva manera la noción clásica de interés. En efecto, marca un viraje al deslizarse del *interés / pasión* al *interés / necesidad*. Este giro es decisivo en el pensamiento de Hume: comprueba los límites del concepto clásico de interés para pensar la armonía social. Si los hombres estuvieran con seguridad suficiente esclarecidos como para no equivocarse nunca acerca de sus verdaderos intereses, no habría problemas. Pero justamente, comprueba Hume, no lo están.

Entonces, lo que permite superar esta dificultad es la noción de necesidad. La necesidad se convierte en él en la guía del interés, que cumple así con la función que Helvetius confiará a la legislación. La necesidad, en el sentido propio del término, tiene fuerza de ley. Ya se puede situar en ella un primer elemento de sustitución de lo político por lo económico para asegurar el buen funcionamiento de la sociedad. "La necesidad y el interés de la sociedad, escribe, son los principales lazos que nos vinculan con el gobierno; y se trata de lazos muy sagrados" (*le Contrat primitif*, cf. p. 352).

Hume ya había intentado profundizar esta nueva concepción del interés en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), que desplazaba rotundamente la cuestión de la ciencia de las pasiones del terreno del estado de naturaleza donde había sido confinada por los autores clásicos del siglo XVII.

En este texto, lo que permite reconciliar el interés como amor de sí (el *self-interest*) con el interés de la sociedad de una manera natural es la *simpatía*. Escribe en su *Tratado*: "Ninguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, a la vez en sí misma y en sus consecuencias, que la tendencia natural que tenemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sus sentimientos, por diferentes que sean de los nuestros, o incluso si son contrarios a los nuestros" (*Traité de la nature humaine*, t. II, libro II, sección XI, p. 417). Teoría de la simpatía que, por otra parte, se encuentra ya subyacente en Mandeville. Escribe en *la Fable des abeilles*: "La avidez que tenemos de la estima del prójimo y los transportes de alegría que nos da el pensamiento de ser amados, de ser admirados, son compensaciones que nos pagan, y con creces, el haber dominado las pasiones más fuertes" (observación C, p. 62). Así, esta fusión simpática de

los intereses que Élie Halévy llamará teoría de la identidad natural de los intereses, permite sistematizar todas las ideas ampliamente extendidas en el siglo XVIII sobre la piedad y la compasión como fundamento de la sociabilidad. La teoría de la simpatía retoma, racionalizándola, la teoría de la identidad de naturaleza como base de la sociabilidad (tesis por otra parte retomada de Aristóteles).

Si hemos vuelto al pensamiento de Hume es porque la noción de simpatía seguirá fundando su filosofía, incluso cuando desarrolle la teoría del interés-necesidad. Pero lo hacemos sobre todo para recordar que Adam Smith escribirá su *Teoría de los sentimientos morales* a partir de ideas muy ampliamente compartidas en su época. Se sabe, en efecto, que el primer capítulo de esta obra se titula *De la Simpatía*. En sus desarrollos, Smith se inspira muy abundantemente, por otra parte, en las teorías de Mandeville y de Hume, que era uno de sus amigos (incluso fue su albacea). Si Smith juzga a Mandeville a veces chocante en su expresión, no por ello comparte la opinión de todos aquellos a los que este último ha escandalizado. Como lo observó atinadamente Élie Halévy, Smith retoma de hecho la doctrina de Mandeville pero la expone "de una forma ya no paradójica y literaria, sino racional y científica" (*la Formation du radicalisme philosophique*, t. I, p. 162). Por otro lado, esto es lo que hará al éxito considerable de la obra.

Con la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith efectivamente alimentaba grandes ambiciones filosóficas. Incluso concibe explícitamente su libro como una suerte de conclusión de la filosofía moral. Hablando de Hobbes, Pufendorf y Mandeville, escribe significativamente: "La idea a la que se han acercado sin poder captarla claramente es la idea de esa simpatía indirecta que experimentamos por quienes han recibido tal beneficio o sufrido tal daño; marchaban confusamente hacia esa idea cuando decían que no es el recuerdo de lo que hemos ganado o sufrido lo que determina nuestros aplausos o nuestro desprecio por los héroes y los malvados que nos han precedido, sino la concepción y la imagen de las ventajas y las desgracias que experimentaríamos si tuviéramos que vivir con ellos" (*Théorie*, 7ª parte, cap. I, sección III, p. 372).

Al formalizar la noción de simpatía, Smith encuentra un fundamento natural al orden social sin tener que recurrir a lo político, como Rousseau, o al legislador, como Helvetius y

sobre todo más tarde Bentham,[2] (quien, en este sentido, encarna la filosofía utilitarista de la identidad *artificial* de los intereses).

Pero esta teoría de la simpatía encuentra una gran parte de su validez en el hecho de que va acompañada de cierta *apología de la frugalidad*, típica del *scottish enlightenment* del siglo XVIII. "El estómago del rico, escribe, no guarda proporción con sus deseos, como tampoco contiene más que el del pueblerino rústico" (*Théorie*, p. 211). Concepción que no deja de recordar la de Rousseau sobre la limitación y la relativa igualdad de las necesidades en el estado de naturaleza. Para Smith, en efecto, el rico sólo puede consumir cosas mejores y más escasas, pero no puede consumir más cantidad que el pobre. Este aspecto de su pensamiento, que ha sido hartas veces eludido en muchos comentarios, de hecho desempeña un papel muy importante. La frugalidad, en Smith, es un instrumento de moderación de las pasiones y de regulación de la vida social. Lo que le permite desarrollar su teoría fundamental de la equiparación relativa de los intereses y de las necesidades es esta concepción de la frugalidad, que expresa en el célebre pasaje siguiente, extraído de la *Teoría de los sentimientos morales*: "Una mano invisible parece forzar (a los ricos) a cooperar en la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido ofrecida en partes iguales a cada uno de sus habitantes; y así, sin tener la intención, sin siquiera saberlo, el rico sirve al interés social y a la multiplicación de la especie humana. La Providencia, al compartir la tierra, por así decir, entre un puñado de hombres ricos, no ha olvidado asignar una parte a los que parece haber abandonado, que participan en todo lo que produce. Para todo lo que constituye la verdadera felicidad, no son inferiores en nada a los que parecen ubicados por encima de ellos. Todos los rangos de la sociedad están al mismo nivel en cuanto al bienestar del cuerpo y a la serenidad del alma, y el mendigo que se calienta al sol junto a un seto posee originariamente esta paz y esta tranquilidad para la cual han combatido los reyes" (*Théorie*, 4ª parte, p. 212).

Por otro lado, se sabe que en la *Teoría* muy a menudo

[2] Obsérvese por otra parte que las concepciones utilitaristas ya estaban suficientemente extendidas cuando Smith escribía su *Teoría de los sentimientos morales* para que les dedicara desarrollos y las refutara bastante extensamente (cf. en particular todo el comienzo de la cuarta parte).

aparece la noción de "mano invisible" mientras que en *la Riqueza de las naciones* sólo se la retoma una vez.[3]

Si se hubiera quedado allí, Adam Smith no habría agregado gran cosa a las ideas dominantes de su época. Sólo habría tenido el mérito de darles una formulación precisa y argumentada, y su ambición de completar la filosofía moral aparecería ampliamente exagerada.

2. La economía como realización de la filosofía y de la política

Aunque no tan lúcido como Mandeville o Rousseau sobre los caracteres reales de la sociedad civil de su época, no por ello Smith es ciego. El conjunto de la *Teoría de los sentimientos morales* está marcado entonces por una suerte de continua reserva, legible en muchos indicios, como si Smith dudara de la realidad efectiva de los "gratos lazos de amor y benevolencia". La formación del pensamiento económico de Smith, o más precisamente la economización de su pensamiento, deben comprenderse en el momento de esta reserva, de esta vacilación.

Para él, en efecto, aunque no haya benevolencia recíproca entre los hombres, el lazo social no por ello está roto. Sigue manteniéndose por razones "económicas". Al respecto escribe: "... de modo que [la sociedad] puede subsistir entre los hombres como subsiste entre los mercaderes, por medio del sentimiento de utilidad, sin ningún lazo de afecto: aunque entonces ningún hombre esté ligado a otro por los deberes o por los lazos de la gratitud, la sociedad aún puede sostenerse con la ayuda del intercambio interesado de los servicios mutuos, a los que se ha asignado un valor convenido" (*Théorie*, 2ª parte, p. 97).

Me parece que en este texto se puede leer el verdadero giro del pensamiento de Smith. No hay, como se lo ha afirmado tantas veces, verdadero hiato entre la *Teoría de los sentimientos morales* y la *Riqueza de las naciones* que trazaría una línea divisoria entre un texto idealista y un texto realista,

[3] Sobre la noción de mano invisible en Smith, que evoluciona notablemente entre la *Teoría de los sentimientos morales* y la *Riqueza de las naciones*, es posible remitirse al análisis de Viner, *"Adam Smith and Laissez-faire"* en *The Long View and the Short*.

incluso cínico, entre un texto filosófico y un texto económico. La *Riqueza de las naciones* no hará más que ampliar y desarrollar lo que todavía es sólo una intuición en la *Teoría*. Hay otra continuidad total entre el pasaje que acabamos de citar y la frase célebre de la *Riqueza de las naciones*: "No esperamos el pan para nuestra mesa de la benevolencia del carnicero, del comerciante o del panadero, sino del cuidado con el que tratan sus intereses. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su egoísmo; y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de su ventaja" (libro I, cap. II).

Así pues, la cuestión económica surge del interior mismo de la problemática de la *Teoría de los sentimientos morales*, del seno mismo de su límite. En consecuencia, Smith no construye una filosofía de la economía que sería la mera la prolongación o complemento de su filosofía moral. *Se vuelve economista en su filosofía*, en el momento de su realización y de su verificación. Opera una mutación en sí mismo que también puede leerse en relación con su siglo, al que resume en la *Teoría*. Hay que insistir en este punto, que está en el corazón mismo de nuestro razonamiento. *Smith se transforma en economista casi sin darse cuenta.* La economía no será para él un campo de investigación científica separado, verá en ella el resumen y la esencia de la sociedad, el terreno sólido en el que la armonía social podrá ser pensada y practicada. De hecho, *Smith casi se transforma en economista por necesidad filosófica.* Creemos poder leer, en este movimiento interior y necesario que hace del filósofo un economista, la figura misma de la modernidad tal como se despliega hacia finales del siglo XVIII.

Con Smith, la economía se presenta como el enigma resuelto de todas las constituciones, para parafrasear la famosa expresión de Marx sobre la democracia. Lo que puede llamarse con Louis Dumont la ideología económica surge en el corazón, y no en la periferia, del pensamiento moderno.[4] La ideología económica no se introduce por fractura en el pensamiento moderno, sino que se afirma en su movimiento más interior y más necesario. En efecto, la ideología económica, la economía como filosofía, se presenta progresivamente como la solución concreta a los problemas más decisivos de los siglos XVII y XVIII: los de la institución y los de la regularización de lo social.

[4] Louis Dumont, *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*.

Esta hipótesis implica precisar muy bien dos cuestiones, a las que volveremos, en el orden de la historia de las ideas:

– No hay relación mecánica entre el desarrollo del "espíritu capitalista" y la formación de la ideología económica. Incluso pensamos poder sostener que se trata de dos nociones que recubren realidades muy distintas. El espíritu capitalista traduce la emancipación de la moral comercial frente a la moral cristiana; es a la vez la culminación de la distinción entre la moral social y la moral privada y de la transformación en algunos casos de la moral cristiana y privada misma (Max Weber insiste en este último aspecto). La ideología económica es algo completamente diferente; no está fundada necesariamente en la justificación moral del enriquecimiento; por el contrario, hemos visto el papel que desempeñaba la frugalidad en el pensamiento de Smith. La ideología económica traduce primero el hecho de que las relaciones entre los hombres se entienden como relaciones entre valores mercantiles.

– Consecuentemente, no se puede sostener una concepción puramente difusionista del desarrollo del capitalismo. La ideología económica no es un elemento marginal en la formación del pensamiento moderno que se habría ampliado progresivamente y extendido en la sociedad a partir de "gérmenes" inicialmente localizados y dispersos, a imagen del desarrollo progresivo del comercio y del intercambio mercantil.

Ya precisados estos dos puntos, ahora tenemos que avanzar y mostrar de qué manera la ideología económica responde concretamente a los problemas de la institución de lo social y de la regulación de lo social. Me parece que esta respuesta se despliega en dos direcciones principales. El *concepto de mercado*,[5] tal como lo piensa Smith, permite resolver dos preguntas sin respuesta en la filosofía política de su época: la cuestión de la guerra y la paz entre las naciones; la cuestión del fundamento de la obligación en el pacto social. Además, permite pensar en términos nuevos la cuestión de la institución de lo social.

• 1. El concepto de mercado permite tratar de manera nueva la guerra y la paz entre las naciones. En la mayor parte

[5] Hablamos de concepto de mercado en la medida en que resume, a nuestro entender, la ideología económica moderna, como lo demostraremos más adelante.

de los autores del siglo XVII y del siglo XVIII, en efecto, la paz entre las naciones no puede ser captada con los conceptos que han permitido pensar la paz civil. Esto es particularmente notable en Hobbes. Si el pacto social instaura la paz civil, no previene de ninguna manera la paz entre las naciones. Más aún, en Hobbes hay una contradicción entre el derecho natural a su propia conservación sobre el que se funda el pacto social y la fidelidad al Estado en caso de guerra que implica que se pueda aceptar poner la vida en peligro. Hobbes destruye así todo fundamento moral a la idea de defensa nacional. Paradójicamente, está obligado a recurrir a la ley del honor para resolver esta dificultad. En realidad, su filosofía no sería verdaderamente coherente si llegara a poner la guerra fuera de la ley por el establecimiento de un Estado mundial. Mandeville y Helvetius se confrontan con el mismo tipo de dificultad, desde un punto de vista ciertamente diferente. "Un buen gobierno puede mantener la tranquilidad interior en una sociedad, observa Mandeville, pero nadie puede asegurar para siempre la paz exterior" (*la Fable des abeilles*, observación R, p. 160). De la misma manera, Helvetius reconoce que "las ideas de la justicia, consideradas de nación a nación o de particular a particular, deben ser extremadamente diferentes" (*De l'Esprit*, discurso tercero, cap. IV, p. 132). No ve otra solución para este problema que desarrollar "convenciones generales" y "compromisos recíprocos" entre las naciones; al respecto, hace referencia a las teorías del abad de Saint-Pierre, expuestas en su *Memoria para volver perpetua la paz en Europa* (1712). Pero este esbozo de una doctrina de la seguridad colectiva entre naciones que propone aparece totalmente utópico en su época.

La superioridad de la ideología económica consistirá en permitir un tratamiento aparentemente más lógico de este problema. "Desde el punto de vista del comercio, el mundo entero no es más que una única nación o un solo pueblo, en cuyo interior las naciones son como personas", ya escribía en 1691 Sir Dudley North en sus *Discourses upon trade*, que anticipan las teorías económicas ulteriores sobre el efecto de desterritorialización de la economía. Este juicio llega a ser ampliamente compartido en el siglo XVIII. Muchos autores desarrollarán el tema, vigente incluso en la actualidad, de las "armas de la paz" sobre esta base. Montesquieu escribirá, por ejemplo, que "el efecto natural del comercio es llevar a la paz" (*Esprit des lois*, XX, 2, p. 651). En su *Ensayo sobre la envidia*

comercial, Hume proclamará, en un momento en que las relaciones entre Francia e Inglaterra están muy tensas: "Como súbdito inglés, hago votos por ver florecer el comercio de Alemania, de España de Italia y de la propia Francia" (*Mélanges d'économie politique*, t. I, p. 102). El concepto de mercado permite así repensar las relaciones internacionales sobre una nueva base, al sustituir la lógica de un juego de suma cero (la de la potencia) por la lógica de un juego de suma positiva (la del comercio). Se trata de una revolución intelectual decisiva en el interior mismo del pensamiento de las Luces. En efecto, todavía en 1769 Voltaire señalaba, en el artículo "Patria" de su *Dictionnaire philosophique*: "La condición humana es tal que anhelar la grandeza del propio país es anhelar el mal para los vecinos [...]. Resulta claro que un país no puede ganar sin que otro pierda".

Los fisiócratas llegarán al extremo límite de esta revisión de la percepción de las relaciones políticas entre las naciones. No se conformarán, como Montesquieu, con hacer del comercio un elemento corrector y moderador de los instintos belicosos de los pueblos. Para ellos, la guerra se vuelve impensable porque es teóricamente imposible. En efecto, a su juicio "cada nación no es más que una provincia del gran reino de la naturaleza" (Mercier de la Rivière). Sin llegar a adoptar un punto de vista tan radical, muchos autores se inscribirán, sin embargo, en esta perspectiva de sustitución de la política por lo económico para fundar un nuevo orden internacional. De modo que la distinción entre la paz entre las naciones, facilitada cuando no garantizada por el comercio, y la paz civil, garantía política, tiende a esfumarse. La ideología económica permite ir más lejos y comprender en un mismo movimiento la paz civil y la paz entre las naciones, problema con el que tropezaba la filosofía política clásica. Al desterritorializar los conceptos económicos, la "nueva economía" del siglo XVIII proclama la abolición de los sistemas (como los de Montesquieu) que todavía pensaban en términos de articulación de la balanza comercial y de la balanza potencial. Adam Smith efectúa este movimiento al disolver el concepto político de nación en el concepto económico de mercado.

No obstante, es cierto que esta paz entre las naciones fundada en el comercio, no excluye una "guerra de industrias" para retomar una expresión de Beccaria, quien considera por otra parte esta forma de guerra como "la más humana y la más digna de hombres razonables" (*Des délits et des peines*, p.

8). Pero esta forma de guerra es de un nuevo tipo: se trata de la competencia. Pero la competencia "concilia todos los intereses", es un instrumento de igualación tanto entre las clases sociales como entre las naciones, organiza la justicia y la paz con tanta más perfección cuanto que es ejercida sin obstáculos. Así reinterpretada, la guerra se convierte en el instrumento de la paz; al proclamarlo, la ideología económica trastorna acaso más profundamente la representación política del mundo.

• 2. El concepto de mercado permite resolver la difícil cuestión del fundamento de la obligación en el pacto social. En Hobbes esta cuestión está fácilmente resuelta. En la medida en que para él el pacto social originario no es un contrato en el sentido jurídico del término entre el soberano y sus súbditos, sino una acción de renuncia mutua a favor de un tercer beneficiario, no se plantea el problema de la obligación. Hobbes piensa en términos de restricción y no de obligación. La sociedad civil no está amenazada de disolución, ya que el soberano está por encima de las leyes y porque gobierna por el temor. El Leviatán garantiza el buen orden social. La crítica del despotismo del siglo XVIII implicaba encontrar una solución. La de Rousseau es la más notable. Para él, la obligación de respetar el pacto social y someterse a la voluntad general está fundada únicamente en el libre compromiso de cada cual. Por lo tanto, no implica ninguna autoridad externa y superior. La obligación, en efecto, es la afirmación más elevada de la libertad. Pero el individuo no la reconoce sino en la medida en que comprende la coincidencia de su interés propio con el interés colectivo. El pacto social, por ende, no es un trueque, una simple balanza, sino un "acuerdo admirable del interés y la justicia" (*Contrat social*, libro II, cap. IV, p. 374). No hay contradicción entre la libertad y la necesidad. Rousseau ya comprende la libertad como interiorización de la necesidad: "La esencia del cuerpo político no sólo en el acuerdo de la obediencia sino también en la libertad" (*Contrat social*, libro III, cap. XII, p. 427). Así, suprime la distancia entre el interior y el exterior de lo político. Esta concepción será finalmente mal comprendida y sobre todo mal conocida en el siglo XVIII. El Estado hegeliano la volverá concretamente operativa al mediatizarla. La teoría roussoniana de la inmediatez entre el individuo y el cuerpo político apela a la concepción hegeliana del Estado moderno como figura, necesariamente separada, de la identidad de lo universal y lo particular.

La noción de "mano invisible" permite superar esta dificultad del fundamento de la obligación en el pacto social sin volver a una concepción despótica. Permite pensar una sociedad sin centro, abolir *prácticamente* la distinción entre el interior y el exterior, entre el individuo y la sociedad. Realiza esta inmediatez que perseguía Rousseau sin poder conferirle fundamento efectivamente operatorio. En efecto, los mecanismos de mercado, al sustituir a los procedimientos de compromisos recíprocos del contrato, permiten pensar a la sociedad biológicamente y no ya políticamente (mecánicamente). De la misma manera, el concepto de mercado invierte la problemática de la ley. Si Helvetius, antes de Beccaria y Bentham, piensa poder regular el orden social por medio de una legislación proveedora de un sistema de castigos y recompensas que haga coincidir el interés general con el interés particular, no puede eliminar la cuestión del legislador como sujeto. Beccaria no hará más que desplazar la cuestión, situándola en un terreno próximo a Rousseau, considerando que el legislador "representa a toda la sociedad unida por medio de un contrato social" (*Des délits et des peines*, § 2, p. 10).

El mercado constituye así una ley reguladora del orden social sin legislador. La ley del valor regula las relaciones de intercambio entre las mercancías, y las relaciones entre las personas que están comprendidas como relaciones entre mercancías, sin ninguna intervención exterior.

En consecuencia, el concepto de mercado es de una gran fecundidad política. La representación económica de la sociedad permite trastocar el sentido de las interrogaciones políticas del siglo XVIII. En este sentido, para Adam Smith realiza la filosofía y la política.

Pero la representación económica de la sociedad no sólo aporta una respuesta teórica al problema de la armonía social. También permite renovar la teoría de la institución de lo social. Esto queda particularmente manifiesto en los trabajos de la *Escuela histórica escocesa del siglo XVIII*. Además de Adam Smith, esta "escuela" comprende a Adam Ferguson (*Essay on the history of civil society*, 1767), William Robertson (*the History of Scotland*, 1759; *History of America*, 1777) y John Millar (*An historical view of the english government*, 1787; *Observations concerning the distinction of ranks in society*, 1771). Todos estos autores han tratado de generalizar el determinismo de Montesquieu. Por otra parte, John Millar

escribirá al respecto: "El gran Montesquieu señaló el camino. Fue el Bacon de esta rama de la filosofía, así como Smith fue su Newton" (*An historical view of the british government*, vol. II, p. 429). Llegarán al extremo de la intuición de Manderville, quien escribía desde los albores del siglo que "las bases de la sociedad civil residen en el hecho de que cada cual está obligado a beber y a comer" (*la Fable des abeilles*, edición Kaye, vol II, p. 350). En muchos sentidos, Robertson y Millar, especialmente, aparecen como precursores del materialismo histórico. Ya no es en lo político, es en la economía donde buscan los fundamentos de la sociedad. Algunas de sus fórmulas no desentonarían con la *Ideología alemana* o con *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. En su *History of America*, Robertson estima por ejemplo que "en toda búsqueda concerniente a la acción de los hombres cuando se unen en la sociedad, primero hay que prestar atención a su modo de subsistencia" (1ª edición, 1777, vol. I, p. 334). Antes de Marx piensan que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la economía política. Al conservar al hombre en el estado de naturaleza como ya siendo un *homo oeconomicus*, suprimen al mismo tiempo la distancia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. Ya no necesitan el concepto de estado de naturaleza como hipótesis. Captan de modo unificado la cuestión de la institución de lo social y la de la regulación de lo social, evitando así todas las dificultades teóricas surgidas de los continuos vaivenes de la economía de las pasiones entre el estado de naturaleza y el estado civil que caracteriza a la filosofía política de los siglos XVII y XVIII. No son solamente los testigos del ascenso de la burguesía comerciante: son los primeros en comprender la sociedad como un mercado económico y ya no como instituida por la política. Steuart, aunque no era miembro de la escuela histórica inglesa, desarrolla una tesis análoga en su *Investigación sobre los principios de la economía política*. A partir de la economía intenta comprender las diferentes formas de régimen político. En esta medida, se ve llevado a rechazar la teoría del contrato primitivo como inoperante. Para Steuart, en efecto, el contrato primitivo, ya sea tácito o explícito, implicaría lógicamente una similitud de las diferentes formas de gobierno. Sin embargo, comprueba que no es el caso. Así pues, se ve llevado a introducir una lectura histórica de la política, dimensión histórica que estaba prácticamente negada por la reducción de la historia a las dos grandes fases

inmóviles del estado de naturaleza y de la sociedad civil en la teoría política dominante de su época. En un muy penetrante capítulo de su *Investigación*, desarrolla así toda una teoría histórica de la evolución de los regímenes políticos a partir de un análisis de las estructuras económicas. Muestra cómo pueden explicarse las diferentes formas de subordinación política a partir de los diferentes modos de dependencia económica, distinguiendo cuatro principales tipos de dependencia: la dependencia de otro para la conservación de la propia vida; la dependencia de otro para ganar la subsistencia; la dependencia de otro para conseguir los medios de ganar la subsistencia y la dependencia frente a la venta del producto de su propia industria. A cada uno de estos tipos corresponde una relación social particular (amo / esclavo; padre / hijo; labrador / señor feudal; manufacturero / patrón) y una forma específica de gobierno político (esclavista, patriarcal, feudal, democrático). De modo que Steuart comprende económicamente la aparición del sujeto como categoría política. La libertad moderna, para él, no es otra cosa que una consecuencia de la independencia económica que traduce el hecho de producir para el mercado. Plantea que "toda autoridad es proporcional a la dependencia (económica) y debe variar según las circunstancias" (*Recherche*, t. I, cap. XIII, p. 441). Invierte la problemática clásica de las relaciones entre la sociedad y la forma de gobierno. "La desventaja de la forma monárquica, relativa al comercio y a la industria, escribe, no proviene de la desigualdad que establece entre los ciudadanos, *sino que es la consecuencia de esta desigualdad*, a menudo acompañada de una subordinación arbitraria e indeterminada entre los individuos de las clases superiores e inferiores, o entre los que están encargados de la ejecución de las leyes y el cuerpo del pueblo" (ibíd., p. 446). Para él, entonces, el advenimiento de un régimen republicano, que es el más favorable al comercio y a la industria, o de un régimen democrático, que es el mejor para generar el comercio externo, se inscribe naturalmente en el marco del desarrollo de las fuerzas productivas: "El comercio y la industria son llamados por doquier, y su establecimiento produce una fermentación sorprendente con los restos de la ferocidad de la constitución feudal" (ibíd., p. 454). Incluso Steuart desarrolla extensamente la contradicción histórica de la monarquía. Al mismo tiempo que la ambición de los soberanos los lleva a reducir el poder de los grandes señores y a desarrollar el comercio y la industria,

explica, efectivamente cavan su propia fosa en la medida en que este desarrollo reduce los lazos de dependencia económica y modifica en consecuencia los términos de la subordinación política. Con Steuart, el mercado no hace más que sustituir el contrato, se convierte en la fuerza motriz del advenimiento de la democracia.

3. La significación de la paradoja fisiocrática

Paralelamente a la economía política inglesa, los fisiócratas afirmarán una concepción determinista de la política. "Toda la política parte de un grano de trigo", escribirá Mirabeau. Incluso su "agromanía" ha de comprenderse desde esta perspectiva. Su apego a la tierra manifiesta, ante todo, la voluntad de volver a la realidad económica de su época, la cual, efectivamente, sigue estando centrada en la agricultura, cuando la industria y el comercio aún están relativamente en pañales. Pero el entusiasmo por la agricultura a mediados del siglo XVIII también cobra una significación filosófica profunda. Es el signo de una mutación intelectual. La tierra simboliza el arraigo de la vida social en el subsuelo de las necesidades, mientras que la filosofía política ya no ofrece puntos de referencia estables y seguros. A nuestro juicio, es así como hay que entender la constatación de Voltaire cuando señala: "Hacia 1750, la nación, harta de versos, de tragedias, de comedias, de óperas, de novelas, de historias novelescas, de reflexiones morales más novelescas aún y de disputas teológicas sobre la gracia y las convulsiones, se puso a razonar sobre el trigo".[6] El retorno a la agricultura, a la economía agrícola, no hizo más que desviar y utilizar en su provecho algunos sentimientos bucólicos que por otra parte estaban de moda. Lo esencial es afirmar, como Quesnay, que "el fundamento de la sociedad es la subsistencia de los hombres" (*le Droit naturel*, INED, t. II, p. 741). "La forma de las sociedades, sigue escribiendo Quesnay, depende de la cantidad de bienes que más o menos posee cada uno, o puede poseer, y cuya conservación y propiedad quiere asegurar " (ibíd., p. 738).

Pero lo propio de los fisiócratas es *radicalizar hasta el extremo* el cambio de las relaciones entre la economía y la

[6] Citado por Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. I, p. 25.

política hasta suprimir por completo el concepto mismo de la política, cuando piensan que "los hombres están gobernados por este tipo de cosas" (Mirabeau). La ambición de Quesnay, en efecto, radica en fundar una ciencia que abarque *a la vez* a los hombres y a las cosas, lo que no había sido hecho antes ni por la política ni por la filosofía. Al encontrar "las leyes del orden", quería creer lo que Jean-Baptiste Say llamará la "ciencia fisiológica de la sociedad". Los fisiócratas suprimen prácticamente la política al proponerse *racionalizarla absolutamente*. Para ellos ya no se trata de equilibrio entre la política y la economía; piensan verdaderamente en términos de fusión y superación. Es por ello, incluso, que llegan progresivamente a no poder utilizar los conceptos de política y de economía política; incluso Dupont de Nemours forja el término de *fisiocracia*, que significa literalmente gobierno de la naturaleza de las cosas.

Lo que funda el conjunto de sus representaciones es el reconocimiento de la correlación íntima del orden físico con el orden moral y social. En consecuencia, niegan toda distinción entre el derecho natural y el derecho positivo. Para Quesnay, las leyes positivas son meramente "simples comentarios" de las leyes naturales y primitivas que están inscriptas en el orden físico del mundo. "Sin esa base del orden físico, escribe, no hay nada sólido, todo es confuso y arbitrario en el orden de las sociedades: de esta confusión provienen todas las constituciones irregulares y extravagantes de los gobiernos [...]; las leyes naturales del orden de las sociedades son las leyes físicas mismas de la reproducción perpetua de los bienes necesarios para la subsistencia, para la conservación y para la comodidad de los hombres (*Despotisme de la Chine*, INED, t. II, cap. VIII, p. 921). Por lo tanto, el gobierno no debe simplemente conformarse con esas leyes físicas como si todavía pudiera serles exterior. Se reduce a estas leyes que lo expresan por entero; es "el orden natural y positivo más ventajoso para los hombres reunidos en sociedad y regidos por una autoridad soberana" (ibíd., p. 918). Por consiguiente, la ciencia económica que piensan los fisiócratas es mucho más amplia que una teoría económica, es incluso más que una ciencia, de hecho instituye todo un orden de ciencias que Baudeau será el primero en llamar las "ciencias morales y políticas".

La política como arte del gobierno o como pensamiento de la irreductibilidad de la división social se vuelve sin objeto, se torna inhallable. Mercier de la Rivière acepta como mucho

reducirla al origen de la sociedad cuando distingue, en *L' Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, la noción de "sociedad incipiente" y la de "sociedad formada". En efecto, para él, a partir del momento en que una sociedad está formada, no puede conformarse con el orden físico. La política en el sentido tradicional no se concibe sino como una supervivencia del estado bárbaro de la humanidad. Su negación de la política se da así en una gigantesca represión de la historia. Para los fisiócratas el tiempo queda suspendido. Lo que Quesnay más admira en China es que esté gobernada por las mismas máximas desde hace veinticuatro siglos. Se convierte en refugio y en modelo porque les da la ilusión de estar fuera del tiempo y de las convulsiones de la historia. "El orden físico es un orden absoluto, un orden inmutable del que no podemos alejarnos sin perjudicarnos" escribirá Mercier de la Rivière (*l'Ordre naturel*, cap. III, p. 463). El imperio celeste se les aparece como la realización de esta inmutabilidad / inmovilidad. Por ende, no resulta sorprendente que Baudeau haya creído llevar al pináculo a Quesnay calificándolo de "Confucio europeo". Así pues, el orden natural cierra la historia, como lo hará más tarde el comunismo de Marx.

Paralelamente a esta negación de la historia, los fisiócratas piensan el mundo en su evidencia. Como lo ha observado atinadamente Weulersse, los fisiócratas han empleado sin cesar el sustantivo evidencia, el adjetivo evidente y el adverbio evidentemente. Por otra parte, el artículo "evidencia" de la *Encyclopédie* (1756) es significativamente el primer texto de Quesnay, si se dejan de lado sus anteriores obras clínicas de joven médico. La evidencia es lo que asegura la armonía de los intereses particulares y del interés general en el acuerdo con la justicia. Es la evidencia lo que guía el mundo y lo funda en el orden natural. Evidencia que a sus ojos contrasta con el carácter tortuoso de la visión política del mundo (Mercier de la Rivière hablará por otro lado de la política como de una "ciencia cuya oscuridad hace a la profundidad"). En efecto, como Helvetius, los fisiócratas, tratan de pensar el gobierno como una máquina simple. Es por ello que execran la democracia, a la que asimilan al tumulto de las multitudes. "Todo buen gobierno, observa Mirabeau, consiste en que haya la menor cantidad posible de asuntos públicos; y la democracia hace un asunto público de todo."[7] También es

[7] Citado por Weulersse, *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker* (p. 110).

por ello que critican a Montesquieu, quien teoriza la distinción y la división de los poderes. "El sistema de contrafuerzas en un gobierno es una opinión funesta", enuncia Quesnay en sus *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (INED, t. II, p. 949). El orden natural no puede desplegarse sino en una sociedad unificada y homogeneizada. Condorcet retomará esta idea-fuerza en sus *Réflexions sur le commerce des blés* (1776). "En materia de gobierno, escribe, toda complicación es aterradora. Cuantos más son los resortes que hacen andar a una máquina, más gastada está por los roces." No se podrá ir más lejos en la reducción de la política al gobierno y en la reducción del gobierno a una mecánica tanto más fiel al orden natural cuanto que es simple. Desde este punto de vista, los fisiócratas anuncian tanto a Saint-Simon como a Marx.

Pero justamente, los fisiócratas son frágiles en su misma radicalidad. En efecto, no pueden reducir la política a la economía, o más exactamente a la fisiocracia, sino en un doble movimiento de represión de la política a los confines de la historia y de la naturaleza. No llegan a expulsarla verdaderamente por completo de la realidad. En particular, es todo el sentido de la distinción de Mercier de la Rivière entre sociedad incipiente y sociedad formada, como ya lo hemos subrayado. Si rechazan la política ubicándola en el origen de la historia de la humanidad, efectivamente le vuelven a dar su razón de ser a la distinción que por otra parte rechazan entre estado de naturaleza y sociedad civil, entre derecho natural y derecho positivo.

Lo que no pueden superar es una contradicción teórica. La escuela histórica escocesa o Steuart, en comparación, aparecen mucho más lógicos en la medida en que se conforman con hacer derivar la política de lo económico. Al subordinar, al englobar a la economía sin disolverla verdadera y totalmente en la política y al inscribir sus relaciones en una dimensión histórica, efectivamente evitan caer en la contradicción fisiocrática.

Pero la paradoja fisiocrática aún radica en el verdadero retorno de lo reprimido político bajo la forma de un despotismo global. Evidentemente, no es fácil captar el sentido real de esta contradicción en ellos entre, por un lado, la afirmación de la necesidad del gobierno del orden natural y por lo tanto del *laissez-faire* y, por el otro, la defensa constante del "despotismo personal y legal". En efecto, en una buena medida esta contradicción no es más que la traducción de su

propia situación social que los hace materialmente dependientes del soberano, especialmente en lo que concierne a Quesnay. No obstante es difícil quedarse con esta explicación un poco insuficiente. En efecto, su apología del despotismo también es el producto de una construcción lógica. No pueden disolver la política sino instituyendo al déspota como fortaleza y guardián de un orden natural al que consideran que los hombres no están aún implícita y naturalmente aferrados. De modo que la función principal del déspota es velar por que la política no se despierte, confesión implícita del hecho de que, en todo momento, está lista para desencadenarse. Consecuentemente, el déspota no tiene que ejercer el poder político; ya que el poder racional no puede ser sino el de la conformidad al orden natural, *primero tiene por función mantener la desaparición de lo político*. El despotismo absoluto marca la posibilidad de una extinción absoluta de la política. Desde esta perspectiva, también hay que comprender la denuncia hecha por Mirabeau sobre las asambleas de Estados. La disolución de la política, efectivamente, implica negar las distinciones sociales y su expresión para reducir a la sociedad a un mercado fluido de intereses parcializados que ninguna estructura social intermedia viene a obstaculizar.

La contradicción de los fisiócratas, sin embargo, es aun más profunda ya que sólo puede ser superada por una marginalización de toda realidad que contradiga su representación del mundo. Al respecto, resulta ejemplar la manera como Mercier de la Rivière trata la seguridad colectiva en Europa. "Se puede decir, escribe, que hasta aquí cada nación ha tomado por base de su política el designio de enriquecerse o de engrandecerse a expensas de las otras" (*l'Ordre naturel*, cap. IX, p. 526). En consecuencia, su posición crítica de partida es la misma que la de todos los autores antimercantilistas. Al igual que ellos, muestra que se trata de una "falsa política", que de hecho es desfavorable para todos. Al igual que ellos, muestra los límites del "sistema de balanzas de Europa", que se propone establecer la paz por la sola fuerza de la razón. Pero Mercier de la Rivière se separa de ellos en el sentido de que rechaza ver en los intercambios comerciales las nuevas armas de la paz. Estima que, de hecho, ha tenido lugar una "confederación general de todas las potencias de Europa", al escribir significativamente: "Incluso a tal punto [esta confederación] está en el orden de la naturaleza que se la debe suponer siempre hecha, o más bien siempre existente sin la

intervención de ninguna convención expresa al respecto, y por la sola fuerza de la necesidad con la cual responde a la seguridad política de cada nación en particular" (ibíd., p. 528). En su opinión, lo que ha provocado guerras en Europa son "los planes mal combinados de una política fáctica y arbitraria". Por lo tanto, la política concreta, la de las relaciones de fuerzas, está negada porque no corresponde a la teoría; no tiene existencia práctica porque no tiene validez teórica. Así pues, el pensamiento fisiocrático no se forma sino en un gigantesco movimiento de represión de la realidad, represión requerida para superar sus contradicciones. El único punto concreto en el que se apoya Mercier de la Rivière para defender su tesis de la realidad, "real pero no desarrollada", de la unidad de Europa, reside, en efecto, en la evocación del hecho de que los reyes de Europa ¡se tratan mutuamente de hermanos! Así pues, con los fisiócratas se puede ver hasta qué punto la utopía liberal, al violentar la realidad, puede ser capaz de conducir a un totalitarismo a partir del momento en que el trabajo de la democracia ha borrado la figura del déspota legal. Y es difícil no trazar el paralelismo entre la naturalización de la moral a la cual proceden (movimiento por el cual resuelven, en un sentido diferente de Mandeville, la cuestión de la autonomía de lo económico en relación con la moral) y la naturalización de la utopía, que es, para Marx, el medio de integrarla en su proyecto científico planteándola simultáneamente como momento de corte entre socialismo utópico y socialismo científico.

La fuerza del liberalismo de Smith, en relación con el de los fisiócratas, paradójicamente radica en ser menos absoluta. El liberalismo de Smith es más realista y menos utópico que el de los fisiócratas. La crítica de Smith, en efecto, no concierne simplemente la sobrevalorización de la agricultura por parte de los teóricos del "sistema agrícola". También les reprocha concebir el funcionamiento adecuado de la sociedad solamente en el marco de una perfecta libertad, de una perfecta justicia y de una perfecta igualdad. "Si una nación, escribe, no pudiera prosperar sin el goce de una perfecta libertad y de una perfecta justicia, no hay en el mundo entero una sola nación que jamás haya podido prosperar. Felizmente, en el cuerpo político, la sabiduría de la naturaleza ha ubicado una abundancia de mecanismos preservativos capaces de remediar la mayoría de los efectos negativos de la locura y de la injusticia humanas, así como ha puesto otros tantos en el cuerpo físico

a fin de poder remediar los males emanados de la intemperancia y del ocio" (*la Richesse*, t. II, libro IV, cap. IX, p. 322). Por consiguiente, Smith piensa el orden a partir del desorden y no el orden a partir del orden como los fisiócratas. Su representación de la sociedad es mucho más biológica que física; piensa en términos de autorregulación más que en términos de leyes mecánicas (en *la Richesse*, por otra parte, nunca habla de leyes naturales o de leyes económicas). Es por ello que se siente fundamentalmente ajeno al sistema fisiocrático con el cual, sin embargo, comparte la aspiración fundamental al *laissez-faire*. Y todo el interés de su crítica proviene justamente del hecho de que, contrariamente a Turgot, por ejemplo, no se funda primero, desde un punto de vista político, en la denuncia del despotismo que lo concierne menos que los autores franceses de su época. En este sentido, es mucho más rico y mucho más fecundo.

4. Adam Smith, el antiMaquiavelo

Hay que comprender el verdadero aporte de Adam Smith y su originalidad desde la perspectiva que hemos comenzado a trazar. Efectivamente, si se considera a Adam Smith como economista, su aporte puede parecer limitado. Tomó mucho de Cantillon, de Boisguilbert, del autor anónimo de *Considerations upon the East-India trade* (1702), de William Petty, de Mandeville, de Ferguson incluso, de los fisiócratas. No inventó ni la teoría del valor-trabajo ni la de la división del trabajo; no fue el primero, ni mucho menos, en hacer la apología del libre mercado; no innovó al comprender el sistema de precios como mecanismo proveedor de recursos y regulador de la esfera de la producción y de los intercambios. Desde este punto de vista económico, el juicio de Schumpeter, a menudo inexplicablemente severo, aparece bastante justo. "No hizo más que recorrer caminos trillados, escribe; no utilizó más que elementos preexistentes, pero como tenía una mente dotada de una claridad luminosa, elaboró una obra grandiosa, fruto del trabajo de toda su existencia. Su libro llegó en un buen momento y aportó a su época exactamente aquello que necesitaba, ni más ni menos" (*Esquisse d'une histoire de la science économique*, p. 75). Y, de hecho, es la manera como los contemporáneos leyeron *la Riqueza de las naciones*. En su *Histoire économique*, Schumpeter pudo reconstituir por sus

propias investigaciones el impacto de la obra de Smith en su época. Estima que la fuerza del libro procede del hecho de que el hombre culto podía decirse después de haberlo leído: "Está muy bien; es lo que siempre pensé".

Tampoco innova Smith al separar la economía de la moral. En este punto no hace más que retomar a Mandeville. Es el heredero de una tradición mucho más antigua. Hales en Inglaterra, Montchrétien y Laffemas en Francia ya hacía mucho tiempo que habían afirmado la necesidad de ubicar a la sociedad económica por encima de las reglas morales. Hales escribía en el siglo XVI que "si es recomendable para el hombre privado, desde el punto de vista puramente moral, evitar en la medida de lo posible el uso de la moneda, no es necesario para la República que todo el mundo actúe del mismo modo, como tampoco que sea obligatorio para todos permanecer castos, mientras que, individualmente, sí es preferible"[8] (*A discourse of the Common weal of this realm of England*, escrito hacia 1541, publicado en 1581). Por otra parte, también se ve aparecer en este autor la noción de una República (*Common weal*) en la cual el lazo entre los individuos es de naturaleza económica y ya no religiosa o política.

Como economista, Smith fue un hombre de una vasta y notable capacidad de síntesis, pero la altura y la calidad de su genio no puede eclipsar al de Cantillon, al de Steuart o al de Petty. Lo que se encuentra en el origen de esta imagen de Smith como padre fundador de la economía política es, en una buena medida, una especie de pereza intelectual. Efectivamente, el hecho de remitir a una obra que sintetiza todos los aportes de su época puede dar al economista contemporáneo la ilusión retrospectiva de que se trata de la fuente decisiva de la economía moderna.

Por ende, en este sentido, nada es más limitado que ver en Smith un simple "Lutero de la economía política", según la fórmula de Engels retomada por Marx. Smith no es el apóstol del capitalismo incipiente o el heraldo de la burguesía comerciante. En su descubrimiento del sentido profundo de la sociedad moderna no hay ningún entusiasmo. Este profesor distraído y funcionario aplicado piensa la modernidad con mucha amargura. Es un testigo a la vez lúcido y distante, como casi todos sus colegas de Glasgow miembros de la *Select*

[8] Citado por A. F. Chalk en *Natural Law and the Rise of economic individualism in England.*

Society. En muchos sentidos, Smith comparte, por otro lado, la crítica de la sociedad civil que desarrolla Rousseau, especialmente en su primer *Discours sur l'inégalité*. El primer texto de Smith, la carta que escribió en 1755 a los autores del *Edinburgh Review*, es elocuente desde este punto de vista.[9] En él, compara extensamente a Rousseau y a Mandeville, trazando un panorama de los orígenes de la filosofía de su tiempo. Smith no niega en ningún momento las desigualdades y las injusticias de su época e incluso dedica largos pasajes de *la Riqueza de las naciones* a denunciarlas. Por lo tanto, no está enceguecido como lo están los fisiócratas.

Su originalidad primera consiste en haber trasladado la realización de la filosofía y de la política al terreno de la economía. Ni siquiera es el verdadero pensador de la reducción de la vida social a la económica, como lo son ampliamente los diferentes autores de la escuela histórica escocesa. Más profundamente, es el que *amplía* a la sociedad a lo económico, pensando filosóficamente la identidad de la vida económica y de la filosofía moral.

En consecuencia, en este punto tenemos algunas objeciones que hacer a la tesis que Hirschmann desarrolla en un libro indudablemente seductor y estimulante, *the Passions and the Interests*. Hirschmann trata de mostrar, apoyándose principalmente en Steuart y en Montesquieu, que los intereses (económicos) en el siglo XVIII se entienden paulatinamente como el único medio de domar las pasiones (políticas), dado que la actividad económica va siendo mirada progresivamente como un instrumento de compensación y de canalización de las pasiones políticas. Así pues, se propone criticar la tesis de Max Weber mostrando cómo el desarrollo del espíritu capitalista se arraiga *en el corazón* de la sociedad y no se afirma, por lo tanto, como un elemento inicialmente extraño y periférico que habría comprometido progresivamente a la sociedad en su conjunto. Es una tesis que compartimos y que también hemos desarrollado. Pero lo que nos parece criticable es su demostración. En efecto, Hirschmann reduce la economía a un "poder compensador de la política" y es cierto que esta concepción es, en parte, la de Montesquieu y la de Steuart, a quien cita profusamente, e incluso del abad Galiani. Por otro lado, cabe subrayar que en Montesquieu la economía no es más que un medio, entre otros, de moderación de las pasiones políticas (en tanto éstas conducen al despotismo o a la

[9] Cf. *Essais philosophiques*, vol. II, pp. 272-298.

anarquía). A su juicio, el principio de la separación de los poderes es al menos igualmente importante. Del mismo modo, en Steuart no es tanto la economía como la *complejidad* de la economía moderna lo que desempeña un papel, por otro lado bastante ambivalente, de moderación de lo político. "Una vez que un Estado empieza a subsistir por obra de las consecuencias de su industria, escribe en este sentido, hay menos peligro que temer del poder del soberano. El mecanismo de su administración se torna más complicado [...]. Se encuentra ligado por las leyes de su economía política, de manera que cada ataque que recibe lo hunde en nuevas dificultades" (*Recherche*, t. I, libro II, cap. XII, p. 457). "Pero, prosigue, con los gobiernos ocurre lo mismo que con las máquinas: cuanto más simples son, más sólidas y duraderas; cuanto más compuestas con arte, más útiles resultan, pero también están más expuestas a estropearse. El gobierno lacedemonio puede compararse con una cuña, la más sólida y la más compacta de las potencias mecánicas; los de los Estados modernos, con relojes que se descomponen permanentemente: ora el resorte es demasiado fuerte, ora demasiado débil para la máquina." (ibíd., p. 458). Así, la interpretación que hace Hirschmann de Steuart, y que resulta central en su tesis, se presenta al menos como discutible. Pero lo esencial está en otro lado. El problema central en el surgimiento y afirmación de la ideología económica no reside en un mecanismo de equilibrio de las pasiones, en un juego de las pasiones económicas (los intereses) contra las pasiones políticas. Más profundamente, es el del acceso (y no de la reducción) de la sociedad entera a lo económico como *único espacio* posible de realización de la armonía social. El viraje decisivo reside en la comprensión económica de la política y de toda la vida social. Para Smith, la economía resuelve *en sí misma*, al menos en lo esencial, la cuestión de lo político y de la regulación de lo social.[10]

Es por ello que, en la actualidad, nos parece tan importante releer a Adam Smith como pensador de la modernidad. Y el hecho de que su siglo haya considerado que su obra tomaba casi inmediatamente el partido del sentido común muestra hasta qué punto su pensamiento pronto fue asimilado como una ideología.

Contrariamente a Maquiavelo, de quien siempre trataron

[10] Por otro lado, resulta significativo que Hirschmann esté obligado a marginalizar a Adam Smith en su razonamiento.

de desembarazarse como si encarnara toda la mala conciencia de la modernidad, Smith conocerá el éxito inmediato de los que se liberan de inquietudes somnolientas. Sin saberlo, *Smith, en efecto, se plantea como un verdadero anti-Maquiavelo.* Concluye la deriva comenzada por Hobbes. Al trasladar a Maquiavelo al terreno del derecho natural en el estado de naturaleza, Hobbes ya pensaba haber circunscripto la desgarradora cuestión de la división social que el florentino no dejaba de plantear. Al borrar la distinción entre sociedad civil y estado de naturaleza que Hobbes había necesitado para exorcizar a Maquiavelo, la ideología económica que se afirma en el siglo XVIII suprime definitivamente toda relación con el autor de *El príncipe*. En este sentido, la ideología económica, en tanto radical emancipación, se presenta como la cumbre de la modernidad, en toda su obcecación. Obcecación absoluta en los fisiócratas que sólo está muy parcialmente compensado en Smith por la desconfianza de todo pensamiento utópico. Pero el liberalismo no puede excluir la utopía más que interiorizándola (es por ello que, por otra parte, fundamentalmente sigue siendo una utopía): es un *realismo imaginario*.

Sin embargo, es cierto que, de Rousseau a Marx, el fantasma de la sociedad transparente se presentará como una temible ideología rival. La transparencia del mercado se opone a la transparencia del contrato; pero en los dos casos se impone la visión de un mundo inmediato que suprime, al fin de cuentas, la política. Si Smith es el otro de Rousseau, ambos son el antiMaquiavelo. Todo el siglo XIX y todo el XX no dejarán de luchar conformándose con oponer esas dos obcecaiones que constituyen a la sociedad de mercado y a la sociedad-Estado, en todos los casos contra la valiente lucidez de Maquiavelo.

Es por ello que en el siglo XVIII la "solución económica" se impone con fuerza a la sombra de su doble. Pero primero sólo se impone como solución económica. Triunfa como filosofía y como sociología.

La sociedad de mercado precede a la economía de mercado, y no a la inversa. La teoría y la armonía natural de los intereses de Smith deben ser esencialmente comprendidas sociológicamente. "La sociedad humana, escribe, es parecida a una inmensa máquina cuyos movimientos armoniosos y regulares producen una multitud de efectos agradables" (*Théorie*, p. 371).

Smith revolucionó al mundo porque, justamente, entendió a la sociedad civil como un mercado.

3
EL NUEVO COMERCIO O LA SOCIEDAD CIVIL COMO MERCADO

1. El nuevo comercio

"El comercio realiza los intercambios, y sin esa relación se ha vuelto el lazo más esencial entre los hombres", escribe en 1788 el anónimo autor de *l'Esprit de Monsieur Necker* (p. 250). El comercio se entiende entonces como la forma más acabada de las relaciones entre los hombres.

La evolución de la palabra comercio es particularmente significativa de la revolución sociológica que acompaña el surgimiento de la ideología económica.

Originariamente, el comercio es primero el *negocio*, literalmente la ausencia de tiempo libre (*neg-otium*). En consecuencia, etimológicamente, la definición de la actividad comercial es esencialmente negativa; es una actividad que no se puede definir positivamente. En su *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Émile Benveniste muestra con precisión que en ninguna lengua europea se encuentra una expresión propia para calificar de una manera específica los asuntos comerciales. En efecto, en el origen, estas actividades no corresponden a ninguna de las actividades sociales tradicionales (cultivar, gobernar, combatir, rezar, etc.). Como lo observa Benveniste, "[...] los asuntos comerciales se sitúan por fuera de todos los oficios, de todas las prácticas, de todas las técnicas; es por ello que no se los pudo designar de otro modo que por el hecho de *estar ocupado*, de *tener un quehacer* (p. 145). Se trata entonces de términos extremadamente vagos y generales –*bussines affaires*– que se emplean para calificar prácticas sociales que no se inscriben en las normas reconocidas. Esto no significa que estas sociedades antiguas no hayan tenido actividades

económicas. Por otro lado, hay todo un vocabulario para calificar las acciones de comprar y vender, para hablar de la riqueza. Pero estas acciones se inscriben en las instituciones y en los estatutos sociales reconocidos. El comercio no es una actividad separada, está "englobado" en las relaciones sociales, para retomar la expresión sugestiva de Karl Polanyi. Por otra parte, el desarrollo del comercio en el Mediterráneo rara vez, al menos al comienzo, incumbe a ciudadanos griegos o romanos. Quienes se dedican al tráfico comercial son extranjeros, y en particular fenicios y libertos.

El resurgimiento del comercio en la Europa de la Edad Media sólo se traduce muy lentamente por la autonomización de las actividades comerciales. Georges Duby ha demostrado acabadamente que, aun cuando eran de procedencia lejana, los aprovisionamientos de los centros de consumo estaban asegurados por el juego de las instituciones señoriales, que escapaban en muy buena medida a las actividades comerciales propiamente dichas. Los primeros mercaderes itinerantes que circulan y se desplazan con la mercancía muchas veces son gente pobre y poco considerada; son marginales, *pieds poudreux* ["pies empolvados"] como se los llamará en Inglaterra. Sólo muy progresivamente el comercio es concebido como una actividad social entre otras, y el hecho de ser comerciante socialmente se reconoce como un estado distinto.

El movimiento de autonomización del comercio, paralelo al de lo económico, es suficientemente conocido como para que podamos prescindir de él en estas páginas.

Lo más sorprendente, en efecto, consiste en el verdadero "cambio" del sentido de la palabra "comercio" en el conjunto de las relaciones sociales que se afirma en el siglo XVIII. Después de haberse consolidado en su lazo con una actividad social autónoma, la palabra comercio parece volverse, efectivamente, hacia el sentido común, para calificar toda relación pacífica y equilibrada entre los hombres. El siglo XVIII hablará mucho del "dulce comercio", del "comercio de las ideas", del amor, del mundo de los hombres, etc. Por otro lado, desde fines del siglo XVI, ya Montaigne empleaba en sus *Essais* la expresión "comercio de los hombres".

En un primer momento, hubo así una *extensión* del sentido económico de la palabra comercio. La edición de 1694 del *Dictionnaire de l'Académie française* observa, por ejemplo, que "comercio significa *también* (el subrayado es nuestro) comunicación y correspondencia comunes con alguien, sea

para la sociedad solamente, sea también para algunos negocios". En consecuencia, no se trata de un término genérico que progresivamente se fue restringiendo, sino a la inversa. Evolución significativa de esta mutación del mundo moderno en el cual no es lo económico lo que está englobado en lo social, sino, al contrario, lo social es lo que queda englobado en lo económico. La interiorización de esta evolución llega a ser tal que el origen económico de la palabra comercio prácticamente será ocultado de un modo progresivo. En el artículo "comercio" de la *Encyclopédie* (1753), Veron de Forbonnais escribe: "Se entiende por esta palabra, en el sentido general, una comunicación recíproca. Se aplica más particularmente a la comunicación que los hombres se hacen entre sí de las producciones de su tierra y de su industria". La comunicación entre los hombres ha sido entendida en este punto según el modelo económico: el intercambio propiamente económico termina por ser concebido como una mera rama particular de una suerte de economía general de las relaciones sociales. Por ende, no hay necesariamente contradicción entre el hecho de reconocer el límite de la esfera económica de producción y de consumo y el hecho de comprender según un modelo económico a la sociedad entera. La ideología económica no siguió a la sociedad mercantil sino que la precedió. Por ejemplo, Adam Smith, como la mayoría de los economistas y de los filósofos de su época, no había presentido en modo alguno la revolución industrial. Es por ello que su obra es profundamente anticipatoria pero no profética.

2. La evolución del concepto de sociedad civil, de Locke a Smith

Se sabe que para John Locke, sociedad civil y sociedad política son dos términos intercambiables. El capítulo VII del *Segundo tratado del gobierno civil* se titula así: "De la sociedad política y civil". En efecto, para Locke el problema es comprender cómo los hombres pueden formar una sociedad, al salir del estado de naturaleza, sobre la sola base de la realización de sus derechos naturales. Su tarea sigue siendo, como para Hobbes, pensar laicamente la política. La política se autonomiza y se emancipa de la religión en la oposición estado de naturaleza / sociedad civil. Esta posición será la de todos los jurisconsultos del siglo XVII, como ya hemos señala-

do. Seguirá siendo ampliamente compartida en el siglo XVII. El artículo "sociedad civil" de la *Encyclopédie*, redactado por Diderot, es particularmente significativo desde este punto de vista. Abreva abundantemente en Pufendorf y en Locke y prácticamente no innova en relación con estos autores. Este artículo aparece, en cambio, como un simple condensado de las ideas generalmente admitidas por los filósofos de este tiempo. "Se entiende por sociedad civil, escribe Diderot, el cuerpo político que forman juntos los hombres de una misma nación, de un mismo Estado, de una misma ciudad u otro lugar, y los lazos políticos que los unen unos con otros; es el comercio civil del mundo, las relaciones que los hombres tienen juntos, como sujetos a las mismas leyes, y participan en los derechos y privilegios que son comunes a todos los que componen esta misma sociedad". Así pues, el concepto de sociedad civil sigue siendo un concepto esencialmente político y filosófico. Recubre tres principios interdependientes:

– Reconocimiento de la *igualdad natural* entre los hombres. Los hombres pueden instituir la sociedad uniéndose sobre la base de esta igualdad natural, la cual es, por lo tanto, una desigualdad de derechos y de deberes y no una igualdad de condiciones (cf. artículo de Jaucourt en la *Encyclopédie*).

– Afirmación del *principio de autoinstitución de la sociedad*. Al haber instituido la sociedad civil, los hombres han renunciado a su estado de naturaleza para someterse a un soberano civil surgido de su pacto común. El principio se opone, por ende, a toda concepción religiosa del orden social.

–*Distinción de la moral privada y de la política*. La sociedad tiene una finalidad propia, el bien público, que es de orden político. Es por ello que "la salvación de las almas no es ni la causa ni la finalidad de la institución de las sociedades civiles" (Diderot).

Rousseau retomará esta concepción a grandes rasgos, pero proponiendo una concepción nueva del contrato social. Le dará, sin embargo, un sentido más dinámico a la sociedad civil. No la concibe solamente como una condición de la emancipación humana. La concibe como el lugar del desarrollo de las facultades humanas. Para Rousseau, la sociedad civil tiene por objeto, literalmente, reconstruir al hombre, hacer de él un hombre nuevo. Escribe en un célebre pasaje del *Contrat social*: "Aquel que se atreva a emprender la institución de un pueblo debe

sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un mayor todo del que esos individuos reciban de alguna manera su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza por una experiencia parcial y moral" (libro II, cap. VII, p. 381). Este punto de vista dinámico traduce un trastorno profundo de la significación de la sociedad civil. Ya no es solamente una necesidad para salir del estado de guerra natural, como en Hobbes, o para preservar la propiedad, como en Locke. La finalidad no es tanto constituir una conquista como construir un porvenir. Su sentido profundo ya no se inscribe en el pensamiento de una diferencia (estado de naturaleza / sociedad civil), sino en la definición de una tarea histórica. Kant traducirá perfectamente este cambio al sustituir el par estado de naturaleza / sociedad civil por el par naturaleza / cultura. Observará en su *Critique de la faculté de juger*: "La condición formal bajo la cual sólo la naturaleza puede alcanzar esta finalidad final que es la suya es esta constitución en la relación de los hombres, unos con otros, donde al perjuicio que supone la libertad en conflicto se opone una potencia legal en un todo, que se denomina sociedad civil; en efecto, el mayor desarrollo de las disposiciones naturales puede efectuarse solamente en esta última"(§ 83, p. 242). Pero al hacer esto, Kant sigue pensando la *bürgerliche Gesellschaft* en el campo político, aunque lo aprehenda de manera dinámica y ya no estática.

Mucho antes de Hegel, el primero en comprender económicamente la sociedad civil será Adam Smith. No obstante, hay que observar que nunca utiliza el término sociedad civil en la *Riqueza de las naciones*. De un modo más general, habla de sociedad a secas. Este problema de vocabulario no debe detenernos. Para Smith, en efecto, la noción de sociedad civil está definitivamente adquirida, como para toda la filosofía inglesa desde hace casi un siglo. Por ende, cuando escribe sociedad hay que leer sociedad civil. Pero en realidad muy rara vez emplea este término. En cambio, habla sin cesar de la *nación*; la nación y la sociedad civil son dos realidades idénticas para Smith. Sin embargo, podemos preguntarnos qué es lo que justifica en él este alejamiento respecto de lenguaje dominante. La respuesta es simple: Smith se sirve del término nación para hacer pasar la sociedad civil de un

sentido jurídico-político a un sentido económico. Habla de nación de esta manera para evitar los equívocos, dado que el sentido de sociedad civil es muy preciso en el espíritu de sus contemporáneos. El término nación, en cambio, es todavía muy vago en el siglo XVIII; por lo demás, es una palabra relativamente poco frecuente. Sigue estando muy próxima de su sentido etimológico (*nascere*). El artículo que le dedica Diderot en la *Encyclopédie* es significativamente muy corto: "Palabra colectiva que se utiliza para expresar una cantidad considerable de población, que habita una cierta extensión del país, cerrada en ciertos límites, y que obedece al mismo gobierno." En el siglo XVIII se habla más bien de Estado que de nación; la idea de nación aún se desprende mal de la de Estado. Por otro lado, la palabra "nacional" no figura ni siquiera en la *Encyclopédie.*

Por ende, mi hipótesis es que Adam Smith prefirió utilizar un término poco empleado, con una definición todavía vaga, antes que usar el término sociedad civil, portador de una significación precisa.

De modo que a la sociedad civil jurídico-política Smith opone la nación económica. Para él, es la riqueza lo que constituye la nación. Comprende la nación como el espacio del mercado libre circunscripto por la extensión de la división del trabajo y maduro por el sistema socioeconómico de las necesidades. Para Smith, en efecto, la nación es el lazo económico que une a los hombres como productores de mercancías para el mercado, el cual es considerado como la verdadera base de la sociedad. La sociedad existe porque cada uno dice: "Denme lo que necesito y tendrán aquello que necesitan ustedes mismos" (*Riqueza,* libro I, cap. II). Para Smith la distinción clave ya no tiene lugar entre la sociedad civil y el estado de naturaleza, sino entre la sociedad y el gobierno, o incluso entre la nación y el Estado. Toda la *Riqueza de las naciones* atestigua esta distinción. Así, se ve que el concepto hegeliano de sociedad civil, como sistema de las necesidades, no hace más que retomar el concepto de nación en Smith. Y el empleo de este término por parte de Smith no debe ser entendido como una simplificación de lenguaje destinada a evitar los equívocos. Pero para nosotros, no obstante, es posible leer la *Riqueza* sustituyendo el término nación por el de sociedad civil. Por otra parte, para ser históricamente precisos, se puede observar que los fisiócratas ya habían comenzado a utilizar el término nación en relación con los

problemas económicos. Quesnay habla de "consumo nacional" y de "comerciantes nacionales"; Mercier de la Rivière evoca los "agentes nacionales" del comercio en *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Smith, por lo tanto, estaba por demás justificado en su uso de la palabra nación. Al utilizar el término sociedad civil, habría provocado la sorpresa que siente el lector de hoy, para quien la palabra "nación" tiene una significación esencialmente política.

Al pasar de un sentido jurídico-político a un sentido económico, la noción de sociedad civil / nación también se vuelve dinámica en Smith: la sociedad se construye con el desarrollo de la división del trabajo, tornándose cada vez más interdependiente. La razón de este desarrollo es que la sociedad es comprendida como una sociedad de mercado.

3. La sociedad de mercado generalizado

Como ya lo hemos subrayado, el concepto de mercado cambia de significación con Adam Smith. Ya no se trata simplemente de un lugar particular y localizado de intercambios; lo que constituye el mercado es la sociedad en su conjunto. No es solamente un modo de proporcionar recursos a través de una libre determinación del sistema de precios: es más un mecanismo de organización social que un mecanismo de regulación económica.

En Smith, el mercado es un concepto político y sociológico, y sólo en tanto tal es una dimensión económica. En efecto, concibe las relaciones entre los hombres como relaciones entre mercancías, en la medida en que la nación se define como el sistema de las necesidades. Nos parece necesario insistir en este punto. Smith no hace la apología del capitalismo incipiente, no disimula las relaciones entre los individuos detrás de las relaciones entre las mercancías, no reduce la vida social a las actividades económicas: piensa la economía como fundamento de la sociedad y el mercado como operador del orden social. Es por ello que no es un economista como los otros; es un economista sólo en la medida en que ve en el sistema de las necesidades la *verdad práctica* de la filosofía, de la política y de la historia. No es casual que su obra maestra no se haya titulado como tantas otras *Tratado de economía política* sino *Investigacio-*

nes sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.

Por consiguiente es doblemente revolucionario al sustituir la noción de contrato por la de mercado y al comprender la sociedad económicamente y ya no políticamente. Adam Smith culmina así, de una manera particular, el movimiento de la modernidad. Otorga su sentido más radical a la distinción clásica de Tönnies entre comunidad y sociedad, representando implícitamente a esta última como una "compañía por acciones". En efecto, Smith desarrolla la aritmética de las pasiones –familiar en su época– en el terreno económico, sin distinguir por otra parte las pasiones de los intereses, como ya lo hemos señalado.

Pero su concepción de los mecanismos del mercado no es simplemente económica, es también sociológica. Podemos dar varios ejemplos. Para Smith, la ley del valor y el mecanismo de igualación de las tasas de beneficio regulan la provisión óptima de los recursos, de tal manera que "los intereses privados y las pasiones de los individuos los llevan naturalmente a dirigir sus capitales hacia los empleos que, en las circunstancias ordinarias, son las más ventajosas para la sociedad" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. VII, p. 263). Pero no ve en esta "mano invisible" un resultado puramente económico. Su crítica de los *monopolios* como obstáculos al buen funcionamiento del mercado es particularmente significativa al respecto. Por cierto, primero los combate desde este punto de vista, mostrando que interfieren en la distribución natural del capital de la sociedad y que así reducen la riqueza nacional. Pero no hace este razonamiento en abstracto. Subraya las consecuencias sociales de este estado de cosas. Su capítulo "Sobre las colonias" (libro IV, cap. VII) abunda en observaciones en este sentido; allí muestra en muchas ocasiones que el monopolio también tiene el efecto de violar la igualdad social. "Para favorecer los pequeños intereses de una pequeña clase de hombres en un solo país, el monopolio vulnera los intereses de todas las otras clases en ese país, y los de todos los hombres en todos los otros países" (t. II, p. 241). En efecto, Smith comprende la igualdad de derecho, la igualdad natural, como la *igualdad de los derechos de propiedad*. Funda su sociología en una teoría de los derechos de propiedad. La influencia de Locke es visiblemente muy fuerte en este punto: no concibe los derechos de propiedad como simples relaciones entre los hombres y las cosas, sino como relaciones codificadas entre los hombres que tienen relación con el uso

de las cosas.[1] Para Smith, el ser del hombre y su poder se identifican con la propiedad. Sólo se es libre como propietario. La acción del monopolio se identifica entonces con la del despotismo: combate la primera con la misma fuerza con que las Luces combaten la segunda. Comprende los monopolios, por así decir, como la continuación del despotismo y de los privilegios por otros medios. Es por ello que el mercado es, para él, "el acuerdo admirable del interés y la justicia"; es el artífice del interés común y el sustituto eficaz y silencioso de la voluntad general del ciudadano de Ginebra. Smith no confunde seguramente los intereses de los comerciantes e industriales y los de la nación; por el contrario, no pierde ocasión de denunciar su divorcio, cuando existe. Refiriéndose a los tratados de comercio que conceden derechos preferenciales, observa, por ejemplo: "Si esos tratados pueden ser ventajosos para los mercaderes y manufactureros del país favorecido, son necesariamente desventajosos para los habitantes del país que concede este favor" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. IV, p. 150).

No es exagerado ver en el "monopolio" una suerte de encarnación del mal. En él se encuentra la fuente de todos los males de la sociedad. Es a la sociedad económica lo que el despotismo es a la sociedad política.

Esta denuncia político-económica del monopolio se encuentra asimismo en su crítica de las corporaciones y de los estatutos de aprendizaje. Hablando del célebre "estatuto de los aprendices", Smith critica las medidas que "restringen la competencia a una más pequeña cantidad de personas de lo que habría sin estos obstáculos, y que tienen la misma tendencia que un monopolio, aunque en menor grado" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. VII, p. 81). Para él, las corporaciones desempeñan en el nivel social el mismo papel que los derechos y limitaciones de importaciones en el comercio. Son, en el sentido propio del término, un escollo para la sociedad de mercado. Así, este paralelismo que traza Smith nos muestra con toda claridad que en él el mercado es un concepto tanto sociológico como económico: sociedad de mercado y economía de mercado forman una sola y misma realidad. Smith explicita, por otra parte, una vez más y a propósito de las corporacio-

[1] Aquí se encuentra el origen de toda la teoría de la escuela contemporánea de Chicago sobre los derechos de propiedad. Cf. Simon et Tézenas du Montcel, "Revue de la théorie des droits de propriété", *Revue économique*, nº 3, mayo de 1977.

nes, su teoría ampliada de los derechos de propiedad. "La más sagrada y la más inviolable de todas las propiedades, escribe, es la de la propia industria, porque es la fuente originaria de todas las otras propiedades. El patrimonio del pobre está en la fuerza y en la destreza de sus manos; e impedirle utilizar esa fuerza y esa habilidad de la manera como lo cree más conveniente, mientras no haga daño a nadie, es una violación manifiesta de esta propiedad primitiva. Es una usurpación ostensible de la libertad legítima, tanto del obrero como de quienes estarían dispuestos a darle trabajo" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. X, p. 160). Es por ello que Smith atacará con vigor a todas las leyes de domicilio (*acts of settlement*) que constituían un obstáculo para la movilidad del trabajo. Es difícil disociar en sus demostraciones la defensa de la libertad del trabajo desde el punto de vista de los derechos humanos y desde el punto de vista económico. En él los dos aspectos aparecen constantemente ligados. Y la denuncia de los escollos al funcionamiento del mercado del trabajo no es unilateral. También denuncia las coaliciones del empleador: "Los propietarios conforman en todo tiempo y por doquier una suerte de liga tácita, pero constante y uniforme, para no elevar los salarios por encima de la tasa actual [...]. Jamás se oye hablar de esta liga, ya que es el estado habitual" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. VIII, p. 87).

Paralelamente, Smith muestra la superioridad del trabajo libre. Pero su argumento, en este punto, se distingue nítidamente de los de la mayoría de los filósofos de su época. Las Luces condenaban la esclavitud en nombre de los derechos humanos. Para Jaucourt, por ejemplo, la esclavitud es la "vergüenza de la humanidad", es contraria a la libertad del hombre y a sus derechos naturales. Smith muestra primero que "la obra hecha por manos libres rinde más que la que está hecha por esclavos" (ibíd., p. 112). Así, el mercado aparece como el acuerdo de la libertad y la justicia.

Esta representación de la sociedad como mercado no es simplemente estática, es dinámica. El mercado no solamente estructura a la sociedad: es el medio y la finalidad de su desarrollo. Así, Smith puede concebirlo en la medida en que piensa el intercambio como beneficioso para ambas partes, donde ya no lo concibe como un juego de suma cero, una suerte de equilibrio o de compromiso. En efecto, invierte la concepción tradicional de la relación entre el intercambio y la división del trabajo. Contrariamente a Mandeville, mira la división del

trabajo como una consecuencia y no como una causa del intercambio. Lo que, a su juicio, produce la división del trabajo es la famosa inclinación a traficar y a hacer trueques e intercambios. Esta tesis revolucionaria se sitúa en el corazón de la sociología de Smith, expresando su aspecto más avanzado. Expliquémosla. Mientras el intercambio sea percibido como una consecuencia de la división del trabajo, sigue tratándose de un pensamiento finalmente muy próximo del de la sociedad de órdenes medieval. La sociedad es concebida como un organismo global en cuyo interior los roles y las funciones se reparten al comienzo; la división del trabajo es de alguna manera un dato de base de la representación social. El *cuerpo social* de la Edad Media es mantenido por un sistema de obligaciones mutuas y de intercambios de servicios que se desprenden de la división funcional de la sociedad. La afirmación del individuo y de la teoría de la autoinstitución de lo social sobre la base de la realización de los derechos naturales no trastornaba radicalmente esta representación; destruía su fundamento pero no cuestionaba verdaderamente su funcionamiento.

Al pensar la división del trabajo como consecuencia del intercambio, Adam Smith culmina la secularización del mundo. En efecto, sólo en este marco se puede pensar la autoconstrucción y ya no sólo la autoinstitución del mundo. Si la división del trabajo es un elemento previo al intercambio, el crecimiento de la sociedad está limitada por la rigidez social que implica. En este sentido, el intercambio, bajo la forma del mercado, construye a la sociedad. En última instancia, se propone construir una sociedad donde cada uno sería todos y todos serían cada uno. Así, Smith se refiere extensamente a esta "abundancia universal" que crea la división del trabajo en los primeros capítulos de la *Riqueza* . Pero su punto de vista es más amplio que el de sus antecesores. Mandeville y Ferguson habían desarrollado extensamente este tema, mostrando hasta qué punto la división del trabajo permitía acrecentar la productividad. Pero hablaban de ello lúcidamente desde el punto de vista del manufacturero que *organiza* esta división del trabajo para disminuir sus gastos y aumentar sus beneficios. La concebían entonces como *instituida* a partir de un centro de decisión, regulando el trabajo y la producción. Esta concepción está muy ampliamente explicitada en la *Fable des abeilles*. Allí Mandeville desarrolla especialmente toda una teoría de la división del trabajo como medio de acrecentar el control social sobre los funcionarios en la

administración de los asuntos del Estado. Muestra cómo la división del trabajo permite que los asuntos más importantes y más complicados sean conducidos por hombres comunes y corrientes. "Es así, escribe, como se puede conservar una regularidad y un orden sorprendentes en una gran administración, y en cada una de sus partes; al mismo tiempo que por ello mismo la economía entera aparece extraordinariamente compleja e imbricada, no sólo para las personas ajenas a la estructura, sino para la mayor parte de los empleados que trabajan en ella" (6º diálogo, ed. Kaye, tomo II, p. 326). Para Mandeville, la división del trabajo se desarrolla a partir de un centro; implica un gran organizador que divide las tareas de tal manera que él solo pueda controlar el conjunto del proceso. Por lo tanto, a nivel de la administración, debe servir al rey y a su Consejo, quienes "deben tener el ojo puesto en todo y conducirlo todo" (ibíd., p. 327).[2]

En Smith ya no se encuentra nada de eso. Se explica claramente al respecto en las primeras páginas de la *Richesse des nations*. "La división del trabajo, observa, no debe mirarse en sus orígenes como el efecto de una sabiduría humana que haya previsto y que haya tenido por finalidad esta opulencia general que es su resultado; es la consecuencia necesaria, aunque lenta y gradual, de cierta inclinación natural de todos los hombres que no se proponen utilidades tan amplias: es esta inclinación lo que los conduce a traficar, a hacer trueques, intercambios de una cosa por otra" (t. I, libro I, cap. II, p. 18). Así invierte Smith la relación tradicional entre intercambio y división del trabajo. Pero lo más importante es que en él la división del trabajo se eleva al nivel de un verdadero concepto filosófico (por otro lado es la razón por la cual será incapaz de dar cuenta teóricamente de los efectos prácticamente negativos de esta división del trabajo llevada al extremo). En el marco del mercado –ya que la división del trabajo está limitada por la extensión de este mercado– traduce la interdependencia creciente entre los hombres. En este sentido, la división del trabajo es en Smith un verdadero *transformador sociológico*: a través de ella el intercambio produce una verdadera socialización. Se maravilla de que "sin la ayuda y la colaboración de millares de personas, el más pequeño particular de un país civilizado, no podría vestirse ni amoblar su casa"

[2] Acerca de este punto, el análisis de Marx, que lo había leído, aparece sorprendentemente próximo del suyo, desarrollándose sin embargo en el terreno de la organización de la producción.

(*Richesse*, t. I, libro I, cap. I, p. 18). No es simplemente una economía de tiempo y de trabajo. Construye la sociedad hasta su finalidad última: la de la autonomía realizada en la dependencia generalizada. Entonces nos reencontramos con la figura rousseauniana de una voluntad general que ya no sería disociable de la libertad de todos. Puede verse una vez más hasta qué punto las "soluciones" de Smith y de Rousseau pueden leerse al mismo nivel. En ambos casos, la libertad se desarrolla en la interiorización de la dependencia. El mercado es el reverso del contrato y está en una relación de simetría respecto de él.

Si Rousseau piensa la democracia como el enigma resuelto de todas las constituciones, Smith piensa el mercado como la forma por fin hallada de la realización de la filosofía y de la historia. A Marx sólo le quedará extraer la doble conclusión en la figura única de la transparencia del comunismo. Smith se conformará con escribir la filosofía de la sociedad de mercado, estimando que con la división del trabajo "cada hombre subsiste de intercambios o se vuelve una especie de mercader, y la misma sociedad es propiamente una sociedad comerciante" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. IV, p. 28).

4. La sociología del mundo nuevo

La representación económica de la sociedad implica un profundo trastocamiento sociológico. Los diferentes estados tradicionales (nobleza, burguesía, clero, etc.) ya no corresponden a la nueva visión que la sociedad tiene de sí misma. La asunción de la riqueza invita a pensar la organización social con nuevas categorías. Para Quesnay y los fisiócratas, la nación, por ejemplo, está reducida a tres nuevas clases de ciudadanos: la clase productora, la clase de los propietarios y la clase estéril. La clase productora está compuesta por cultivadores, granjeros y obreros del campo. La clase de los propietarios comprende al soberano, a los terratenientes y a aquellos que se benefician con el diezmo.[3] La clase estéril está conformada por los artesanos, los manufactureros y los comerciantes y, de un modo más general, por todos los ciudadanos ocupados en otros trabajos diferentes de la agricultura. La misma categorización se encuentra en Smith: lo que define a las clases sociales son también las categorías

[3] Se sabe que los fisiócratas consideran al soberano como el copropietario de todas las tierras del reino. Es lo que justifica el hecho de que pueda levantar el impuesto.

económicas. Pero para él la agricultura no es la única fuente de riqueza. Se sabe que divide el producto anual de la nación en tres partes: la *renta* de la tierra, los *beneficios* de los capitales, los *salarios* del trabajo. Este producto constituye así un ingreso en tres clases diferentes: los que viven de rentas, los que viven de salarios y los que viven de beneficios. Por lo tanto, lo que define a las clases sociales son los distintos tipos de ingresos. "Estas tres grandes clases, escribe, son las clases primitivas y constituyentes de toda sociedad civilizada, de cuyos ingresos todas las otras clases obtienen los suyos" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. XI, p. 321). Por otro lado, establece cierta jerarquía entre estas tres clases sociales. En efecto, estima que los intereses de la primera clase (renta) y de la segunda clase (salario) están estrechamente ligados al interés general de la sociedad, mientras que el interés de la tercera clase (beneficio) "no tiene la misma vinculación que las otras dos con el interés general".[4]

Se trata de una ruptura radical respecto de la visión tradicional de una sociedad de orden, donde los roles están definitivamente distribuidos. En efecto, conferir un fundamento económico a la sociología implica pensar a la sociedad como *móvil*. En relación con la sociología de los fisiócratas, Smith introduce tres modificaciones preñadas de consecuencias:

1. Rechaza primero su análisis de las fuentes de la riqueza; para él, la tierra no es más que una fuente de riqueza entre otras. Este punto es bastante conocido, de modo que no lo desarrollaremos aquí.

2. Luego elabora una especie de sociología dialéctica. Hay separación de las clases sociales en el momento de la producción y unidad de las clases sociales en el momento del consumo. "El consumo, escribe, es la única finalidad, el único término de toda producción, y nunca deberíamos ocuparnos del interés del productor sino sólo en la medida en que es necesario para favorecer el interés del consumidor" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. VIII, p. 307). Esta concepción del consumo no sólo enuncia una perogrullada económica. Smith le otorga una verdadera dimensión social y política. Los productores representan efectivamente intereses particulares mientras que los consumidores no pue-

[4] Volvemos a encontrar la misma desconfianza general de Smith respecto de los mercaderes: desconfianza en una buena medida ya presente en la base de las reglamentaciones mercantiles (cf. Viner, *Studies in the theory of international trade*).

den más que encarnar el interés general. Es porque la riqueza es el motor de la sociedad y porque el consumo es la finalidad de la riqueza que la sociedad económica es el lugar de realización del interés general. Toda su crítica del mercantilismo, que también es una crítica del despotismo, se funda en este punto. Si la riqueza es un instrumento del poder político, necesariamente es percibida en el único momento de su producción y por ende no sirve al interés general. El consumidor es el ciudadano de la sociedad de mercado: los derechos superiores de los consumidores son a Smith lo que la voluntad general es a Rousseau. El mercantilismo suponía implícitamente intercambios limitados a la nobleza y a la burguesía; en la sociedad de mercado es el conjunto de la nación el que está concernido por los intercambios que la construyen.

3. Smith retoma la distinción productivo / improductivo de los fisiócratas, pero le confiere un sentido nuevo. Ya no la sitúa en el interior de la esfera de la riqueza, sino que hace de ella la línea de separación entre el Estado y la sociedad civil. Este punto es lo suficientemente importante para que lo desarrollemos más ampliamente que el anterior.

La distinción trabajo productivo / trabajo no productivo primero permite a Smith trastornar la representación tradicional de las jerarquías y de las utilidades sociales. En este aspecto, su concepción es profundamente revolucionaria. Es por ello que nos ocuparemos de citar al respecto un largo extracto de la *Riqueza*. "El trabajo de algunas de las clases más respetables de la sociedad, así como el de los domésticos, escribe, no produce ningún valor [...]. El soberano, por ejemplo, al igual que todos los otros magistrados civiles y militares que sirven bajo su mando, todo el ejército, toda la flota, son otros tantos trabajadores no productivos. Son los servidores del Estado, y se mantienen con una parte del producto anual de la industria del prójimo. Su servicio, por honorable, por útil y por necesario que sea, no produce nada con lo que luego se pueda procurar semejante cantidad de servicio. La protección, la tranquilidad, la defensa de la cosa pública, que son el resultado del trabajo de un año, no pueden servir para comprar la protección, la tranquilidad, la defensa que hacen falta para el año siguiente. Algunas de las profesiones más graves y más importantes así como algunas de las más frívolas, deben ubicarse en esta misma clase: los eclesiásticos, los abogados, los médicos y literatos de toda laya, así

como los actores, los cómicos, los músicos, los cantantes, los bailarines de ópera, etc." (t. I, libro III, cap. III, p. 414).

Esta tesis será muy escandalosa. Chocará a los funcionarios y a los militares, a los sacerdotes y a los jueces, quienes se sentirán considerados económicamente en el mismo nivel que los cómicos o los domésticos y por aparecer como parásitos de los verdaderos productores. En este punto, Marx se convertirá en el defensor de Smith y no ocultará en las *Teorías de la plusvalía* su acuerdo con la vertiente radical del análisis de Smith.

La sociedad de mercado invierte las jerarquías y las distinciones sociales establecidas. Smith formula así, desde un punto de vista científico, la más fuerte de las críticas de la sociedad tradicional. En este sentido, su crítica de los domésticos es particularmente interesante. En efecto, se sabe que a fines del siglo XVIII los domésticos eran mucho más numerosos que los empleados de las manufacturas o los artesanos. Por otra parte, lo mismo sigue ocurriendo a mediados del siglo XIX. Un informe oficial de 1862 censa alrededor de 775.000 personas empleadas en las fábricas (incluyendo a los directores) en todo el Reino Unido, mientras que la cantidad de domésticos del sexo femenino es de un millón sólo para Inglaterra.[5] Por lo tanto, la crítica de la domesticidad como improductiva es un elemento central para Smith. El doméstico es el símbolo de todo un modo de vida y de un tipo de sociedad. Criticar al criado es también criticar al amo que lo emplea y denunciar la esterilidad de su modo de vida: "Un particular se enriquece empleando una multitud de obreros fabricantes; se empobrece manteniendo una multitud de domésticos" (*Richesse*, t. I, libro II, cap. III, p. 412). Smith no piensa como Montesquieu que "si los ricos no gastan mucho, los pobres se morirán de hambre".

Este capítulo de la *Riqueza* sobre el trabajo productivo y el trabajo improductivo será permanentemente atacado y criticado por los economistas liberales del siglo XIX. Modificarán incesantemente los conceptos de Smith para reducir su alcance sociológico. Por otra parte es cierto que hay una labilidad en la definición del trabajo productivo de Smith. Primero lo define como el trabajo que produce capital (mientras que el trabajo improductivo es intercambiado inmediatamente por los ingresos, por lo tanto por un salario o por beneficios). Pero a veces también lo define como el trabajo productor de un bien material durable (mientras que el trabajo improduc-

[5] Cifras citadas por Marx, *Théories sur la plus-value*, t. I. p. 221.

tivo produce una obra que "se desvanece en el momento mismo en que se produce"). Al dar la prioridad, en algunos momentos, a la segunda definición, vuelve más frágil su distinción. Muchos economistas se apoyarán en este punto para mostrar el lado no operatorio de la distinción entre bien material y bien inmaterial. Garnier, Blanqui, Nassau Senior, Storch desarrollan esta crítica mostrando que la sociedad no consume solamente productos materiales y que "necesita que se le procuren goces de la inteligencia, de los nobles placeres de las artes, de la protección de los magistrados, tanto como pan e indumentaria" (Garnier). En su *Cours d'économie politique* (1815), Storch desarrollará una teoría de la producción inmaterial: el médico produce salud, el soberano produce seguridad, el sacerdote produce culto, el pintor produce gusto, etc. Había que disolver la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo para justificar la organización social existente; así pues, la distinción de Smith entre valor y utilidad parecía subversiva. A fines del siglo XIX el retorno al concepto de utilidad como concepto económico central (en lugar del valor) será el principal soporte teórico que permita reconciliar el orden social y la teoría económica. El aspecto radical de la sociedad de mercado smithiana era efectivamente inaceptable para la burguesía del siglo XIX.

Se sabe, por el contrario, que Marx reconocerá que uno de los principales méritos científicos de Smith es haber definido el trabajo productivo como un trabajo que inmediatamente se intercambia por capital.

Pero la distinción entre trabajo productivo y trabajo no productivo no tiene sólo un sentido sociológico: tiene un contenido político de primera importancia. Sirve de base prácticamente a la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Es porque el Estado consume trabajo y porque no produce capital que debe ser limitado. En efecto, el Estado en Smith puede definirse como la esfera de la disipación de la riqueza. Si bien el Estado es útil, no obstante debe ser reducido al mínimo y no puede intervenir en la vida económica: "Por consiguiente es una soberana inconsecuencia y una extrema vanidad de parte de los príncipes y de los ministros pretender vigilar la economía de los particulares [...]. Siempre y sin excepción son los grandes disipadores de la sociedad. Que se ocupen de vigilar solamente sus gastos y podrán descansar sin temor en que cada particular se ocupe de los suyos. Si sus propias

disipaciones no consiguen arruinar el Estado, por cierto las de los súbditos no lo arruinarán jamás" (*Richesse*, t. I, libro II, cap. III, pp. 433-434). La sociedad civil se distingue así del Estado (los ministros) al tiempo que excluye antiguas capas sociales económicamente parasitarias (los príncipes). Smith logra diferenciar a la sociedad civil del Estado comprendiendo económicamente a la primera.

5. *Laissez-faire* y *faire-aller*

Un día el delfín se quejaba ante Quesnay de lo difícil que resulta cumplir con los deberes reales, y el médico del rey respondió que no era de su opinión. "¿Cómo? ¿Entonces usted qué haría si fuera rey?" le pregunta el delfín. "Señor, respondió Quesnay, no haría nada." "¿Y quién gobernaría?" prosiguió el delfín. "Las leyes", respondió Quesnay.[6] Esta anécdota ejemplar fue muy citada para caracterizar al liberalismo. La famosa fórmula del *laissez-faire*, generalmente atribuida a Gournay, aparecía como su resumen.

Así pues, para los fisiócratas, lo que debe gobernar son las leyes del orden natural y no el soberano. Y estas leyes están "ya hechas" según la expresión de Dupont de Nemours.[7] Por lo tanto, el gobierno debe borrarse detrás de ellas. Para Quesnay, la autoridad soberana "no debe invadir el orden natural de la sociedad". Sin embargo, para él esto no significa que el gobierno deba permanecer totalmente inactivo. "El jardinero, escribe, debe quitar la maleza que daña al árbol, pero debe evitar dañar la corteza por medio de la cual el árbol recibe la savia que lo hace vegetar" (*Despotisme de la Chine*, INED, t. II, cap. VIII, p. 922). Pero los discípulos de Quesnay radicalizarán esta concepción a favor de un *laissez-faire* intransigente y absoluto. Refiriéndose a la agricultura, Mercier de la Rivière escribirá, por ejemplo: "La administración no es molesta; no tiene nada que hacer; le basta con *no impedir nada*; no privar a la cultura de la libertad, ni de sus franquicias, que son esenciales para ella." Y sobre todo, extienden esta

[6] Diálogo referido por Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. II, p. 41.

[7] Para Dupont de Nemours y Mercier de la Rivière, ni siquiera deben instituirse. Para Quesnay, en cambio, debían ser instituidas por el soberano; pero tenía que conformarse con establecerlas como *deducciones exactas* o *simples comentarios* de la ley primitiva.

concepción al conjunto de las funciones del gobierno, incluso por fuera de la mera esfera económica. Su idea sigue siendo que el gobierno es un asunto simple. "A grandes rasgos, ¿de qué se trata para la prosperidad de una nación? se interroga Quesnay: de cultivar la tierra con el mayor éxito posible, y de preservar la sociedad de los ladrones y de los malvados. La primera parte está ordenada por el interés; la segunda es confiada al gobierno civil" (*Despotisme de la Chine*, p. 922). La función política, por lo tanto, es puramente defensiva: consiste esencialmente en la defensa de la propiedad, que está en la base de la organización social. Los fisiócratas, aunque se tenga en cuenta la deriva introducida por los discípulos de Quesnay, aparecen así en un primer abordaje como los campeones del *laissez-faire* cuando reivindican el establecimiento de una "competencia libre e inmensa" y la reducción del papel del Estado a la defensa de la propiedad. No obstante, esta interpretación dominante merecería ser matizada. Su concepción del orden natural implica, en efecto, prácticamente un gobierno a la vez todopoderoso y muy activo para forzar la realidad a fin de que se conforme con ese orden. Su teoría conduce, de hecho, a un *liberalismo forzado e impuesto* que no tiene nada de natural. La concepción misma de cuadro económico es esclarecedora al respecto. Quesnay no hace más que describir, de manera cifrada, el funcionamiento del circuito económico, y lo construye de manera normativa. El cuadro económico reclama la acción de un gran organizador que lo utilice como instrumento de gobierno. Es lo que permite explicar que Quesnay haya sido comprendido paradójicamente por los historiadores de la economía como un apóstol del liberalismo y por los practicantes modernos de la economía como un ancestro de la contabilidad nacional y de la planificación. En efecto, puede aparecer a la vez como un liberal y como un planificador según el nivel en el cual se aprehenda su obra. En realidad, lo que defienden los fisiócratas es *el mercado en la planificación*, la libre competencia "que concilia todos los intereses" (Le Trosne) en el marco del despotismo del Orden. Por otra parte, su obra se presenta, en muchos sentidos, como una especie de síntesis entre la aritmética política tradicional y la nueva ciencia económica. "La evidencia del orden económico, escriben significativamente, es la del cálculo de los objetivos relativos a nuestros intereses recíprocos [...] es una evidencia geométrica y aritmética."[8] El libera-

[8] *Éphémérides*, agosto de 1768, citado por Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, t. II, p. 122.

lismo de los fisiócratas, por lo tanto, sólo es paradójico. En relación con ellos, sería más justo hablar de un injerto de las ideas liberales en el terreno tradicional de la aritmética política.

Ahora bien, los verdaderos autores liberales del siglo XVIII definen su teoría justamente contra la aritmética política. Primero, porque la aritmética política ya no aparece como utilizable en un mundo en que la economía se ha vuelto muy compleja. Turgot, por ejemplo, sentirá fuertemente este desajuste entre el aspecto técnicamente rudimentario del cuadro económico y la realidad mucho más compleja de la economía. "Lo que debe hacer la verdadera política, observa en este sentido, es abandonarse al curso de la naturaleza y al curso del comercio [...] sin pretender dirigirla por exclusiones, prohibiciones o pretendidas estimulaciones, porque, para dirigirlo sin preocuparse y sin dañarse a sí mismo, habría que poder seguir todas las variaciones de las necesidades, de los intereses y de la industria de los hombres, habría que reconocerlos en un detalle que resulta físicamente imposible procurarse, y sobre el cual el gobierno más hábil, más activo, más ocupado por los detalles, siempre correrá al menos el riesgo de equivocarse respecto de la mitad de los elementos. Y si se tuviera sobre todos estos detalles esta multitud de conocimientos que es imposible reunir, el resultado sería dejar pasar [*laisser aller*] a las cosas precisamente como ocurrirían solas, únicamente por obra de la acción de los intereses de los hombres animados y empujados por la libre competencia."[9] Esta larga cita de Turgot muestra claramente la doble crítica de la aritmética política a la cual proceden los partidarios del mercado libre: crítica técnica por un lado (la imposibilidad de reunir informaciones precisas y fiables), crítica filosófica por el otro (teoría de la armonía natural de los intereses).

Pero el conjunto de este debate sigue circunscripto en la oposición dirigismo / libertad. El liberalismo de Smith, y en ello radica su gran originalidad, traduce un desplazamiento de la problemática en relación con esta cuestión. Su teoría ya no se inscribe solamente en el marco del comienzo entre el intervencionismo y el mercado libre, aunque en una primera mirada se presente como un "*laissez-faire*". Es el primero en comprender que el liberalismo económico no consiste meramente en "el sistema simple y fácil de la libertad natural" y que sólo cobra

[9] Carta al abad Terray sobre la marca de los hierros (1773) en *Oeuvres*, ed. Daire, t. I, p. 376.

sentido inscribiéndose en un proceso de creación de una verdadera sociedad de mercado. Para él, por ende, el Estado liberal no es inactivo; por el contrario, debe ser extremadamente activo para construir el mercado. En el libro V de la *Riqueza* desarrolla extensamente esta cuestión. Para Smith, en consecuencia, el soberano tiene tres deberes que cumplir:

1. Debe defender a la sociedad de todo acto de violencia o de invasión de parte de las otras sociedades independientes.
2. Debe proteger, tanto como sea posible, a cada miembro de la sociedad contra la injusticia o la opresión de cualquier otro miembro de la sociedad mediante una administración exacta de la justicia.
3. Debe erigir y mantener algunas obras públicas, algunas instituciones de cuyo interés privado jamás se ocuparía en la medida en que no permitirían un provecho suficiente.

El primero de estos deberes es el más clásico y casi no hace falta insistir en él. El segundo es más interesante. En efecto, manifiesta, en Smith, la unidad profunda entre su visión liberal de la economía y la teoría del Estado de derecho (unidad que a menudo será negada en el siglo XIX, ya que se considera el liberalismo económico como prioritario en relación con el Estado de derecho). Para él, la igualdad ante la justicia es un medio necesario para la realización de una sociedad de mercado. No obstante, reconoce que esta igualdad prácticamente no sirve sino para reforzar la desigualdad ante la distribución de los derechos de propiedad. "El gobierno civil, en tanto tiene por objeto la seguridad de las propiedades, en la realidad es instituido para defender a los ricos contra los pobres", constata con crudeza (*Richesse*, t. II, libro V, cap. I, p. 367). Si bien lo deplora, no puede pensar teóricamente la manera de superar este problema. Pero lo que manifiesta más claramente la actividad del gobierno liberal es sobre todo el tercer deber del soberano. Para Smith, su acción debe desplegarse principalmente en dos dominios: construir las obras (grandes rutas, puentes, puertos, etc.) que faciliten el comercio. Educar a la juventud y a la multitud del pueblo, especialmente para luchar "contra el veneno del entusiasmo y de la superstición" (ibíd., p. 465). Así, el gobierno puede establecer una sociedad social y culturalmente homogénea y un espacio económico estructurado, siendo estas dos últimas condiciones necesarias para instaurar una sociedad de mercado.

Por lo tanto, para Smith, el Estado liberal no es el del *laissez-faire* en el sentido más trivial. Ante todo, debe construir y preservar el mercado. Tarea tanto más importante cuanto que el Smith de la *Riqueza* ya no comparte el optimismo del Smith de la *Teoría* sobre la automaticidad de la armonía natural de los intereses. En la *Riqueza*, Smith nunca dejó de insistir en los conflictos y los desequilibrios que podía desarrollar una economía librada a su libre curso entre el interés privado y el interés general. Ni siquiera está lejos de pensar, antes que Marx, que hay que defender la competencia para compensar la tendencia a la constitución de monopolios. Por otra parte, al respecto propondrá que el gobierno aliente a las sociedades por acciones en el lugar de las sociedades particulares de comercio o de las sociedades exclusivas. Y pretende defender a la sociedad sobre todo contra el gobierno de su época, al que juzga aristocrático y cínico, totalmente devoto de los intereses de la *gentry*. El aspecto *laissez-faire* más tradicional en él no deja de estar relacionado con esta situación. Como lo observó muy justamente Viner, "los demonios del egoísmo sin límites podían ser preferibles a los demonios de un gobierno corrupto e incompetente".[10] Para Smith, el *laissez-faire* salvaje no es más que un mal menor; de hecho aspira a un gobierno activamente implicado en la *construcción* de una verdadera sociedad de mercado. Este punto es tan importante que es menester subrayarlo. Permite superar el criterio inoperante del intervencionismo o del no intervencionismo para calificar el liberalismo.

Así pues, Smith concibe la acción del gobierno como un momento de construcción de una sociedad civil que sea una sociedad de mercado. Lo que rechaza es el Estado como cuerpo parasitario. Lo que lo motiva es la construcción del mercado. Una vez que se haya cumplido esta tarea, entonces el deterioro del Estado podrá estar a la orden del día, con el mercado reinando solo en la sociedad. En este sentido, Smith es simultáneamente el teórico de la economía de mercado y de la transición a este tipo de economía. Pero la urgencia y la radicalidad de las transformaciones a realizar en esta dirección le ocultan la cuestión de la sociedad de mercado como utopía. Es en esta medida, como lo veremos más adelante, como se puede leer la obra de Marx en tanto prologación y cumplimiento de la de Smith.

[10] J. Viner, *The Long View and the Short*, p. 235.

4
LA DESTERRITORIALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

1. Espacio económico y territorio político

Al entender la nación como mercado, Adam Smith procede a una disociación conceptual de primera importancia entre la noción de territorio y la de espacio. En efecto, toda la tradición mercantilista anterior se basaba en el postulado de la coincidencia entre el espacio económico y el territorio político. El territorio era al mismo tiempo el instrumento de la potencia y la medida de la riqueza. Para Smith, el espacio económico no está dado geográficamente como lo está el territorio: se construye. Sólo desde esta perspectiva es posible comprender su concepto de *extensión de mercado*. La extensión del mercado no está definida por sus fronteras o sus límites; está producida desde el interior por el sistema de las comunicaciones y las localizaciones humanas. Es en esta medida como se puede aprehender el mercado en tanto red y ya no solamente en tanto lugar y como se puede elaborar una geografía económica que ya no guarda ninguna relación con la geografía política. Para Smith, la clave de la riqueza está en la extensión del mercado y ya no en la dimensión del territorio, ya que la división del trabajo como motor de la prosperidad está ligada a la dimensión de este mercado. Es decir, toda la importancia de la inversión que opera en el orden de las relaciones entre propensión al intercambio y división del trabajo. "Ya que lo que da lugar a la división del trabajo es la facultad de intercambiar, escribe, el crecimiento de esta división siempre debe estar limitado, consiguientemente, por la extensión de la facultad de intercambiar o, en otras palabras, por la

extensión del mercado" (*Richesse*, t. I, libro I, cap. III, pp. 22-23). De todo esto surge una renovación completa de la comprensión de las bases de la potencia. En la misma perspectiva, Arthur Young escribirá significativamente que "los obreros manufactureros encerrados en su recinto producen para el gobierno el mismo efecto que un acrecentamiento del territorio" (*Arithmétique politique*, t. I, p. 401). Esta intuición se encuentra en el conjunto de los debates de la época sobre la cuestión de la dimensión de los Estados. En su *Ensayo sobre la población de las antiguas naciones*, Hume había sido uno de los primeros filósofos en señalar la inutilidad de un crecimiento desmesurado del territorio del Estado. Por otra parte, es lo que volverá tan vulnerables a los fisiócratas en la medida en que, al concebir la agricultura como única fuente de riqueza, finalmente quedan atrapados en un análisis territorial de la economía. Galiani podrá ridiculizarlos escribiendo: "Ginebra no tiene territorio. Muchas otras soberanías tampoco lo tienen. ¿Entonces la agricultura no es la riqueza de estos países?" (*Dialogue sur le commerce des blés*, p. 20.) Arthur Young observará en el mismo sentido: "Decir que Holanda sería más poderosa si pudiera subsistir a partir de las producciones de su suelo es una pretensión insostenible. El comercio ha hecho de Holanda una potencia mucho más temible que varios otros Estados que poseen un territorio más extenso y más rico" (*Arithmétique politique*, t. I, p. 412). Esto nos permite afirmar que no es tanto la oposición entre dirigismo y *laissez-faire* sino más bien la distinción entre espacio de mercado y territorio geográfico lo que marca la verdadera ruptura entre el liberalismo y el mercantilismo. Desde este punto de vista Galiani es más liberal, efectivamente, que Quesnay. La historia clásica de las doctrinas económicas ha quedado atrapada en este punto en una visión del liberalismo extremadamente limitada y finalmente poco esclarecedora. De la misma manera, no es muy operatorio pensar la distinción entre liberalismo y mercantilismo como una simple inversión de las relaciones entre los dos objetivos de la potencia política y de la riqueza económica (ésta es la tesis de Heckscher).

El análisis que desarrolla Smith es mucho más radical: no se conforma con proceder a una redistribución de los factores económicos y políticos del poder. La fuerza de Smith radica en proceder en un mismo movimiento a una comprensión económica de la política y a una desterritorialización de la econo-

mía. La manera como aprehende el problema de las colonias es particularmente interesante al respecto. Por otro lado, es importante subrayar que el capítulo "Sobre las colonias" es el más extenso de su obra. En efecto, ve en lo que se puede llamar la ilusión colonial el resumen de las concepciones económicas tradicionales que combate.

Para Smith, las colonias como manifestación de un poder inscripto en la posesión de nuevos territorios prácticamente carecen de interés. Escribiendo poco antes de la declaración de independencia, proféticamente hace la apología de las antiguas colonias griegas. Concibe el establecimiento de colonias lejanas como un movimiento natural a partir del momento en que la población de un país se muestra demasiado importante respecto de lo que el territorio puede proporcionar. Esta separación de la madre patria hace de la colonia un "hijo emancipado" que debe volverse rápidamente un "Estado independiente". También reconoce, sin suscribir a ella, la lógica militar que ha gobernado el establecimiento de las colonias romanas. En cambio, se interroga sobre la utilidad de las colonias europeas en América y en las Indias occidentales, las que no han sido un "efecto de la necesidad" como sí lo fue, por el contrario, el establecimiento de las colonias griegas y romanas.

Para Smith, la lógica del saqueo de los conquistadores encuentra rápidamente sus límites. Si bien no costaba caro despojar a los indígenas de todo lo que poseían, lo que se hizo en unos pocos años, otra cosa sucedió a partir del momento en que se hizo necesario explotar las minas. Por ende, las ganancias fiscales que los Estados europeos podían esperar de esos establecimientos se redujeron rápidamente. Para él, el interés de las colonias está en otro lado. Procede sobre todo del hecho de que abren un *mercado nuevo*: "Todos estos países [de Europa] evidentemente han ganado un mercado más extenso para el excedente de sus productos, y en consecuencia, debieron de sentirse alentados para aumentar su cantidad" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. VII, p. 212). Por lo tanto, la lógica del intercambio y no la del saqueo es la que verdaderamente se muestra ventajosa. Para Smith, el interés de las colonias es que aumenten la extensión del mercado. Son los hombres, los consumidores y no las cosas, el oro o las materias primas, lo que permite a las colonias acrecentar la riqueza de Europa, en tanto abren nuevas perspectivas al campo de la división del trabajo. "En su estado libre y natural,

sostiene, el comercio de las colonias tiende a aumentar en Gran Bretaña la cantidad del trabajo productivo, pero sin cambiar en nada la dirección de éste, que ya antes se encontraba en actividad. En el estado libre y natural del comercio de las colonias, la competencia de todas las otras naciones impediría que la tasa de los beneficios se elevara por encima del nivel común. El nuevo mercado, sin quitar nada al antiguo, crearía por así decir un nuevo producto para su propio aprovisionamiento; y este nuevo producto constituiría un nuevo capital para hacer marchar los nuevos empleos, que igualmente no necesitarían quitarles nada a los antiguos" (ibíd., pp. 236-237). Es por ello que Smith critica el comercio exclusivo de las metrópolis. Incluso ve en las compañías comerciales que se benefician de los privilegios exclusivos el símbolo del sistema mercantil que destruye los equilibrios del mercado y provoca graves perturbaciones en los mecanismos naturales de provisión de recursos. Por consiguiente, el monopolio del comercio con las colonias entraña efectos profundamente nefastos. No tiene otro justificativo que permitirle a una clase social particular enriquecerse en detrimento de la nación: "La única ventaja que el monopolio procura a una *clase única* de personas es, de mil maneras diferentes, dañino para el *interés general* del país" (ibíd., p. 243). En efecto, este monopolio retiene, en el comercio con las colonias, una porción del capital nacional de magnitud mucho mayor que la que se llevaría naturalmente, dañando gravemente la distribución de ese capital entre las diversas ramas de la industria de la metrópolis. Si el comercio con las colonias a veces resultó ventajoso para la nación, observa, "seguramente no fue gracias al monopolio, sino a pesar del monopolio" (ibíd., p. 238). Para él, entonces, el mantenimiento de las colonias es un temible error político y económico. Las naciones europeas pagan muy caro el hecho de mantener en tiempos de paz y de defender en tiempos de guerra, el "poder opresivo" (la expresión es de Smith) que se han arrogado sobre las colonias. En consecuencia, el precio político de las colonias es elevado; pero lo es tanto más cuanto que no tiene verdaderamente contrapartidas reales, ya que el comercio de monopolio se limita a proceder a una redistribución de los capitales y de los ingresos en beneficio de una clase social particular. "En lo que hace a los inconvenientes que resultan de la posesión de las colonias, concluye lógicamente Smith, cada nación se los ha reservado plenamente por completo; en cuanto a las ventajas

que son el fruto de su comercio, ha sido obligada a compartirlas con varias otras naciones" (ibíd., p. 260). Para Smith, en efecto, las ventajas que una nación puede retirar de la extensión de la magnitud de su mercado no pueden ser confiscadas en su propio y único beneficio. El mercado sólo produce sus efectos más acabados cuando "pertenece" a todos. En este sentido, Smith procede conceptualmente a una radical desterritorialización de la economía. Su denuncia de la ilusión colonial constituye su ilustración más enfática. A veces, su alegato llega a tener acentos premonitorios, como por ejemplo cuando denuncia con vehemencia el modelo político colonial que Europa seguirá desarrollando hasta el siglo XX. "Ir a fundar un vasto imperio solamente con vistas a crear un pueblo de compradores y de clientes, escribe, parece a primera vista un proyecto que no podría convenir más que a una nación de tenderos. Sin embargo, es un proyecto que se adecuaría muy mal a una nación totalmente compuesta por tenderos, sino que conviene perfectamente bien a una nación cuyo gobierno está bajo la influencia de los tenderos. Hacen falta hombres de Estado de esta especie, y sólo de esta especie, para ser capaces de imaginarse que encontrarán ventajas al emplear la sangre y los tesoros de sus conciudadanos en fundar y en sostener semejante imperio" (ibíd., p. 243). El único imperio que Smith puede aceptar es el de un mercado económico mundial que sería capaz de devolverles a los pueblos una identidad común más allá de todas las divisiones territoriales. Sueña con un mundo que estaría recompuesto por la dinámica productiva de una división del trabajo que suprimiría las fronteras: "Si todas las naciones siguieran el noble sistema de la libertad de las importaciones y exportaciones, los diferentes Estados entre los que se reparte un gran continente se parecerían, en este sentido, a las diferentes provincias de un gran imperio" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. V, p. 144). El fantasma universalista, antes vivido en la imagen de la cristiandad, encuentra con Smith un nuevo rostro y un nuevo impulso en un mundo radicalmente laicizado. También en este sentido Smith constituye una de las formas de culminación de la modernidad. La territorialización del mundo occidental, en efecto, había tenido lugar con la emergencia de los Estados-nación. Así, esta territorialización expresaba una forma necesaria de emancipación de lo político frente a lo religioso en un mundo dominado por una cultura cristiana políticamente relacionada con la forma

difusa del imperio. Por lo tanto, la autonomización de lo político sólo podía realizarse construyendo pequeños espacios cerrados en un mundo globalmente abierto. Al desterritorializar la economía concebida como realización de la política, Adam Smith le devuelve su apertura al mundo occidental, anunciando el lento, aunque difícil, borramiento de la figura transitoria del Estado-nación. Es el primer internacionalista consecuente. Este nuevo mundo abierto ya tiene sus primeros ciudadanos en estos apátridas que son los mercaderes: "Un mercader no es necesariamente ciudadano de ningún país en particular. En buena medida, le resulta indiferente el sitio donde tiene instalado su comercio, y el más nimio disgusto basta para que se decida a llevar su capital de un país a otro, y con él toda la industria que ese capital ponía en actividad" (*Richesse*, t. I, libro III, cap. IV, p. 517). Por su lado, los fisiócratas harán el elogio reservado del cosmopolitismo. Le Trosne hablará en *De l'intérêt social* de los agentes de comercio como de una "clase cosmopolita" cuya fortuna no tiene "ni patria ni frontera".

2. El interior y el exterior

Con los grandes descubrimientos, el mundo occidental se ha exteriorizado y el establecimiento de las colonias es una de las principales formas adoptadas por esta exteriorización. Por el contrario, en el siglo XVIII, el liberalismo se traduce principalmente por medio de una suerte de *retorno al interior*. Steuart es el economista que mejor expresó filosóficamente este movimiento. En su *Investigación sobre los principios de la economía política* desarrolla una visión histórica que distingue tres etapas en la evolución de la humanidad:

1. El comercio incipiente. Tiene por objeto responder a necesidades localizadas; la nación todavía es sólo virtual, la economía está poco desarrollada. Es un tipo de comercio que ha sido practicado en todos los tiempos.

2. El comercio externo. La nación se exterioriza; se plantea en la diferencia y se valoriza en el comercio exterior. Es la etapa característica que va del siglo XIII al siglo XVIII.

3. El comercio interior. La nación se retrae en su exteriorización en el mundo para volverse sobre sí misma. Retorno que sólo puede tener lugar al precio de una diferenciación interna; lo que se opera entonces es un movimiento paralelo

de diferenciación y de cohesión. La nación debe encontrar una forma orgánica en organizaciones del Estado y de profesiones.

Este esquema, de resonancias muy hegelianas,[1] merece realmente ser destacado (cf. *Recherche*, t. II, cap. XIX, pp. 94-104). Tiene el mérito de ayudar a comprender mejor el sentido del liberalismo. En efecto, muchas veces se ha concebido el liberalismo como una ideología de la apertura del mundo y hemos señalado en un primer momento cómo esta cuestión podía aprehenderse a partir de los desarrollos de Smith sobre el problema de las colonias. Me parece que esta representación no se adecua de un modo inmediato a la realidad y que no permite captar el movimiento mismo del liberalismo. Expliquémoslo.

Para el mercantilismo, lo que basta para hacer existir *globalmente* el interior en su diferencia con el exterior es la frontera. El Estado-nación se da primero en sus límites externos antes de estructurarse verdaderamente desde el interior. Históricamente, en efecto, sólo de un modo muy progresivo las estructuras políticas se convierten en estructuras económicas. La correspondencia entre el territorio político y el espacio económico sólo empezará a realizarse verdaderamente en el siglo XVIII. Por más que Montchrétien afirme a comienzos del siglo XVII que "Francia es un mundo", y por más que esboce una teoría de las relaciones económicas interprovinciales, su pensamiento económico todavía sigue centrado en el problema de la frontera. En efecto, en su época era mucho más fácil proponer una política económica orientada hacia los temas del proteccionismo y de la política aduanera que implementar una política económica que estructurara el espacio internacional.

En el siglo XVIII, se hace posible fijarse como objetivo "llenar" económicamente a la nación. La tarea de la economía política pasa a ser pensar el funcionamiento y la construcción del espacio económico intranacional. Con pocos años de intervalo, Cantillon, Steuart y Smith desarrollan una teoría de la economía interior. Para ellos, lo decisivo ya no es el clivaje interior / exterior, sino la distinción ciudad / campo. En este deslizamiento, lo que cambia de sentido es la noción misma de comercio: la atención se centra en los intercambios próximos y ya no en los intercambios lejanos: "La marcha más extensa y más importante del comercio de una nación, escribe

[1] Véase al respecto el capítulo 7 dedicado a Hegel.

Smith, es el comercio establecido entre los habitantes de la ciudad y los del campo" (*Richesse*, libro IV, t. II, cap. IX, p. 337). Todo su capítulo sobre las colonias estaba marcado por este juicio. Por otro lado, Smith dedica muchas páginas a desarrollar este tema para afirmar la superioridad del comercio interior. Señala, por ejemplo, que esta superioridad se debe al hecho de que la rotación del capital es mucho más rápida en el comercio interior (*Richesse*, t. II, libro II, cap. v, pp. 460-464). Pero su argumentación se debe sobre todo al hecho de que ve en el intercambio entre los habitantes de la ciudad y los del campo el elemento motor y originario de la división del trabajo. La preocupación de la balanza ciudad / campo y de la balanza producto anual / consumo anual queda sustituida en Smith, como también en Cantillon, por el solo examen de la balanza de los intercambios comerciales externos. Para Smith, el comercio exterior llega a volverse aparentemente secundario; las más de las veces, incluso, sólo lo encara por los efectos interiores que produce. "Para él, escribe, los límites estrechos del mercado interior ya no impiden que la división del trabajo se lleve al más alto punto de perfección, en todas las ramas particulares del arte o de las manufacturas. Al abrir un mercado más extenso para todo el producto del trabajo que excede el consumo interno, alienta a la sociedad a perfeccionar el trabajo, a aumentar su potencia productiva, a acrecentar su producto anual y a multiplicar con ello las riquezas y el ingreso nacional" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. I, pp. 25-26). El mercado externo no puede ser más que un complemento y una prolongación de un mercado interior ya estructurado. Smith considera, por lo demás, que el comercio exterior no es beneficioso sino cuando se ejerce con los vecinos "ricos e industriosos": "Una gran nación rodeada por doquier de salvajes vagabundos y de pueblos aún en la barbarie podría adquirir sin contradicción grandes riquezas por medio del cultivo de sus tierras y por su comercio interior, pero ciertamente no por medio del comercio exterior" (t. I, libro IV, cap. III, p. 91). Por otra parte, Smith está significativamente fascinado por Egipto, India y China. Habla en muchas ocasiones de la inteligencia de sus gobiernos, que siempre le dieron la prioridad a la navegación interior, preocupándose poco por alentar el comercio con el exterior. En efecto, ve la causa de la opulencia de un país como Egipto en la extensión y en la facilidad de la navegación interna; esos medios de navegación interna son los que permiten abrirle a

cada producto de las diversas provincias "el mercado nacional en su más perfecta extensión". Se vuelve a encontrar esta misma desconfianza respecto del comercio externo en los fisiócratas. Para Quesnay, no es más que "un mal menor para las naciones a las cuales el comercio interior no basta"; para Mercier de la Rivière, es "un mal necesario".

Esta concepción resulta incomprensible en el sentido de que no corresponde a la representación vulgar del liberalismo, si no se capta el liberalismo como una verdadera reconstrucción de la sociedad a partir del mecanismo del intercambio y de la división del trabajo. Reducir el liberalismo a la reivindicación del mercado libre es no comprenderlo. La representación liberal del hombre y de la sociedad primero encuentra su origen en su concepción del intercambio económico como estructurante de la realidad social. El mercado libre no es más que una consecuencia. No se origina en la simple voluntad de levantar las barreras aduaneras; se impone como consecuencia de la abolición de la distinción entre el interior y el exterior; asimila comercio interior y comercio exterior. Cantillon ha sido el primero, antes de Smith, en pensar de manera unificada el comercio, analizando el movimiento de los intercambios como estructurado por diferencias de precio *en el espacio* y *en el tiempo*. (cf. *Essai sur la nature du commerce en général*, 2ª parte, cap. II, pp. 66-68). El famoso análisis de Galiani sobre la localización de las provincias exportadoras también volverá a establecer una equivalencia entre comercio exterior y comercio interior (cf. *Discours sur le commerce de blés*, pp. 11-15).

Lo que permite pensar esta equivalencia captando el espacio como estructurado por una geografía general de los precios y ya no por límites políticos es el concepto de mercado. Y ello es así porque sólo en la medida en que efectúa previamente un "retorno al interior", el liberalismo puede pretender más tarde romper las fronteras. Sólo porque retoma en la base el problema del intercambio es que puede otorgarle al comercio "exterior" un sentido radicalmente diferente del de los mercantilistas.

Por consiguiente, no se puede comprender el liberalismo como una suerte de producto ideológico de la extensión del comercio internacional.[2] Por el contrario, acompaña a la constitución de verdaderos mercados interiores en los diferentes

[2] Como lo hace Michel Devèze en *L'Europe et le Monde à la fin du XVIIIe siècle*, Albin Michel, París, 1970.

países europeos. En efecto, en el siglo XVIII el comercio exterior no hace más que crecer, no cambia verdaderamente de naturaleza, mientras que el comercio interior se transforma profundamente y colma verdaderamente a la nación que se configura así, por cierto de un modo progresivo, como una verdadera sociedad de mercado.

3. La constitución de un espacio homogéneo

El proyecto de una sociedad de mercado es inseparable de una reconstrucción lógica del espacio económico. Esta preocupación ya aparece fuertemente en Cantillon. En efecto, analiza cuidadosamente la relación entre los movimientos del comercio y la disposición del territorio. La economía de Cantillon se funda en una teoría de la localización de las aldeas, pueblos, ciudades y capitales (cf. la primera parte del *Essai*).

Desde esta perspectiva, el liberalismo se caracteriza por la reivindicación de un espacio difuso y continuo. El artículo "Foire" ["feria"] de la *Encyclopédie*, redactado por Turgot, es particularmente significativo de esta nueva manera de aprehender el espacio. Hace de la distinción entre la noción de feria y la de mercado el símbolo de dos concepciones diferentes del tejido económico, aunque ambos vocablos implican una misma "intervención de mercaderes y de compradores en lugares y en tiempos señalados". Pero la feria presenta la idea "de una intervención más numerosa, más solemne, y en consecuencia, menos frecuente". Instaura un espacio discontinuo y fuertemente polarizado. Turgot muestra, por otro lado, que su rentabilidad económica sólo puede ser débil a causa de los grandes gastos de viaje y de transporte que supone. Por lo tanto, no encuentra su justificación más que en un país donde "el comercio está obstaculizado, sobrecargado de derechos y, por consiguiente, es mediocre". La feria sólo es viable en un sistema estructurado por los mecanismos de exenciones y privilegios. Por ello, es el símbolo de un intervencionismo económico, factor de despilfarros y de desigualdades en el espacio. A la inversa, los mercados se forman naturalmente. "La competencia de los mercaderes, escribe, atrae a los compradores por medio de la esperanza de comprar barato, y ambos siguen aumentándose mutuamente hasta que la desventaja de la distancia compense para los compra-

dores alejados lo barato del alimento producido por la competencia". Es así como se forma una *red* de mercados, estructurada por el estado de las comunicaciones, las localizaciones de la población y la naturaleza de los productos alimenticios. Así, para Turgot, la multiplicación natural de múltiples mercados que se enmarañan se opone a las grandes ferias. A esta distinción en el espacio, se agrega también una diferencia en el tiempo: las ferias son relativamente infrecuentes, mientras que los mercados tienen un carácter mucho más frecuente. Así, para Turgot, el volumen del comercio es inseparable de su estructura. Las grandes ferias no hacen más que dar la ilusión de un comercio activo: "Qué importa que se haga un gran comercio en cierta ciudad y en cierto momento, si ese comercio momentáneo no es voluminoso sino por las causas que perturban al comercio y tienden a hacerlo disminuir en otro tiempo y en toda la extensión del Estado".

Toda esta concepción del comercio aún se encuentra en los liberales en el nivel de la localización de las actividades industriales. El propio capital debe ser parejamente repartido en el territorio para constituir un espacio homogéneo. Es por ello que Smith denunciaba los desequilibrios en la localización de los capitales inducido por el comercio con las colonias, artificialmente aumentado por los mecanismos del monopolio. "En lugar de acomodarse a la conveniencias de una gran cantidad de pequeños mercados, escribía en este sentido, la industria de Gran Bretaña sólo se adaptó principalmente a las necesidades de un gran mercado. Su comercio, en lugar de recorrer una gran cantidad de pequeños canales, tomó el rumbo principal de un gran canal único" (*Richesse*, t. II, libro IV, cap. VII, pp. 231-232). El liberalismo se funda más en una teoría de la diseminación industrial que en una teoría de la concentración industrial. Desde este punto de vista es un anticolbertismo. Históricamente, la política de centralización industrial de Colbert se había traducido, por otro lado, en un verdadero fracaso. A fines del reinado de Luis XIV, la mayor parte de las creaciones de Colbert había desaparecido. A mediados del siglo XVIII, por el contrario, los pequeños fabricantes de la ciudad y del campo le permitieron a Francia levantarse de la crisis económica provocada por la decadencia de las manufacturas.

Sigue encontrándose la misma diferencia en la percepción del papel de la capital. En su informe sobre la *Importance dont Paris est à la France*, Vauban escribía por ejemplo:: "Si el

príncipe es al Estado lo que la cabeza es al cuerpo humano (cosa de la que no se puede dudar), puede afirmarse que la ciudad capital de ese Estado le es lo que el corazón es a ese mismo cuerpo" (*Oeuvres*, t. I, p. 178). La imagen de una sociedad irrigada por un centro aún sigue estando en el corazón de sus representaciones económicas y políticas. Algunas decenas de años más tarde, Turgot estimará, por el contrario, que "París es un abismo", y propondrá implantar manufacturas en las provincias pobres.[3]

Este abordaje liberal, por otro lado, implícitamente es una crítica política. La monarquía absoluta polariza a la sociedad como polariza la economía. La economía como realización de la política funda, por el contrario, un espacio homogéneo capilar. "Las aguas reunidas artificialmente en cuencas y en canales, escribe amablemente Turgot, distraen a los viajeros por la ambientación de un lujo frívolo: pero las aguas que las lluvias distribuyen uniformemente en la superficie de los campos, que sólo la pendiente de los terrenos dirige y distribuye en todos los valles para formar fuentes, llevan por doquier la riqueza y la fecundidad" (artículo "Foire" ["feria"]). En esta metáfora se encuentra un resumen muy preciso de la nueva representación liberal del espacio.

Pero este espacio homogéneo no está dado. Si bien por lo general está producido por el movimiento natural de la economía, los múltiples obstáculos a la circulación de las mercaderías y de los hombres que azotan la Europa del siglo XVIII le impiden desplegarse.

Desde comienzos del siglo XVIII, en su *Factum de la France* Boisguilbert denunciará las aduanas interiores que "son indignas y avergüenzan a la razón". Para él, las aduanas no se justificaban sino cuando correspondían a fronteras políticas internas; por lo tanto no tienen más razón de ser a partir del momento en que la unidad del reino está realizada (cf. *Factum*, INED, t. II, cap. X, pp. 932-941). Desde este punto de vista Francia sufría un retraso frente a Inglaterra. Pese a los esfuerzos de Colbert, quien deseaba constituir un espacio económico centralizado y polarizado pero unificado, efectivamente una multitud de peajes, de barreras de derechos, de

[3] Sus fragmentos "Sur la géographie politique" presentan por lo general un gran interés (cf. *Oeuvres*, t. I, pp. 327-328 y pp. 436-441). Turgot, por otro lado, durante mucho tiempo abrigó la esperanza de poder escribir una obra de geografía política.

aduanas interiores seguían obstaculizando y amenguando el comercio. Se entiende entonces que esta cuestión se situara en el centro de todos los debates económicos. La libre circulación de las mercaderías, y en especial del trigo, era la condición necesaria para la realización de una economía de mercado. No obstante, es discutible asimilar el liberalismo a esa simple reivindicación de la libre circulación. Colbert y Turgot podían adoptar en este punto la misma posición aunque sostenían concepciones radicalmente diferentes de la significación de la economía de mercado. Para Colbert, la economía de mercado significa primeramente la constitución de un espacio unificado organizado por la centralidad real. Para Turgot y los liberales, por el contrario, la economía de mercado es un espacio unificado y homogéneo pero a-centrado. Por consiguiente, resulta difícil no ver en esta cuestión de la libertad de circulación más que un simple tema liberal. Por otro lado, es por motivos esencialmente fiscales, más que teóricos, que por ejemplo se manifiestan oposiciones a la libre circulación de los granos.

La situación es un poco diferente en Inglaterra, y ello por dos razones. Primero, porque las fronteras aduaneras interiores son inexistentes; situación que por otro lado no deja de estar relacionada con la debilidad de la red de las comunicaciones terrestres interiores en Francia. Las comparaciones que establece Arthur Young en sus apuntes de viaje son particularmente explícitas en este punto. Y luego, porque los ingresos fiscales del reino están esencialmente fundados en los intercambios exteriores. La debilidad del comercio interior inglés, por lo tanto, no se halla artificialmente frenada por múltiples obstáculos fiscales y administrativos. La economía política inglesa es así naturalmente más sensible a la *construcción* del mercado interno, mientras que la economía política francesa está preocupada sobre todo por la *liberación* del comercio interior. Esta diferencia no deja de tener importancia. Permite comprender cierta ambigüedad del liberalismo francés que se da más como un movimiento de *modernización* que combate los arcaísmos, que como un verdadero movimiento de *transformación*; o más bien, no entiende la transformación liberal de la sociedad sino como un simple movimiento de modernización (problema que, por otra parte, jamás ha perdido su actualidad en Francia). El liberalismo inglés es más explícito pues está confrontado con una situa-

ción diferente. Es por ello que comprende mejor el movimiento único del retorno al interior y de la abolición consecuente de la distinción entre interior y exterior.[4] De la misma manera, se ve llevado a poner el acento prioritariamente en los obstáculos a la constitución de una *sociedad de mercado* que representan los diferentes escollos a la circulación de los hombres. El liberalismo inglés tiene una visión clara de la relación entre economía de mercado y sociedad de mercado. Es particularmente nítida en Smith, quien dedica largas exposiciones a esta cuestión. Critica en un mismo movimiento la política de los países de Europa, que entorpece "la libre circulación del trabajo y de los capitales, tanto de un empleo a otro como de un lugar a otro" (*Richesse*, t. II, libro I, cap. X, 2ª sección, p. 176) y las trabas para la realización de una sociedad de mercado.

En el contexto de la Inglaterra del siglo XVIII, la cuestión de los obstáculos al mercado es, en efecto, principalmente sociológica. Un conjunto de leyes y de reglamentaciones limita la circulación de las personas y la competencia de la fuerza de trabajo. El *Estatuto de los artesanos* de 1563 (*Statute of artificers*) fijaba reglas imperativas para todos los oficios establecidos en todas las ciudades del mercado (*incorporated towns*); era un verdadero código de trabajo que precisaba las condiciones de acceso a un oficio, el desarrollo del aprendizaje, las obligaciones recíprocas del maestro y del aprendiz. Para Adam Smith, esas reglas malthusianas constituyen un obstáculo grave al derecho de propiedad y a la prosperidad económica. "La más sagrada y la más inviolable de todas las prosperidades, escribe entonces, es la de la propia industria, porque reside en la fuerza y en la destreza de las manos; e impedirle emplear esa fuerza y esa destreza de la manera que juzga ser la más conveniente, mientras no dañe a nadie, es una violación manifiesta de esa propiedad primitiva. Es una usurpación ostensible de la libertad legítima, tanto del obrero como de quienes estarían dispuestos a darle trabajo [...]. En toda sociedad es posible confiar en la prudencia de aquel que ocupa a un obrero, para juzgar si este obrero

[4] Por otro lado, cabe subrayar al respecto que los intercambios internos se hacen en lo esencial por vía acuática, por cabotaje o por navegación interna. Comercio interior y comercio exterior utilizan los mismos medios de comunicación. Por lo tanto, paradójicamente, gracias a su condición de isla, Inglaterra percibe más claramente los límites de la distinción entre el interior y el exterior.

merece el empleo, ya que en ello va su propio interés" (*Richesse*, ibíd., p. 252). Las corporaciones y los estatutos de artesanos, así, son vigorosamente criticados por Smith como obstáculos para la constitución de una sociedad de mercado sin la cual no puede haber economía de mercado. Para él, las corporaciones desempeñana en el nivel social un papel equivalente al de los derechos y restricciones en el comercio, como ya hemos subrayado. Así pues, hace una lectura a la vez sociológica y económica del concepto de monopolio. De la misma manera, denuncia con fuerza el conjunto de las *leyes de pobres (poor laws)* que se habían unificado en 1601 bajo el reino de Isabel, cuya finalidad era fijar las clases peligrosas por medidas que tuvieran que ver a la vez con la caridad (ley de 1536 que les imponía a las parroquias socorrer a los indigentes) y con el control social (generalización de la institución de las casas de corrección, los *workhouses*, por las leyes de 1576 y 1597). Señalará el carácter económicamente estéril de estas instituciones en relación con la extensión del trabajo asalariado. Pero lo que atacará más enfáticamente será sobre todo la *ley del domicilio* de 1662 (*Act of settlement*). Esta ley tenía la finalidad de impedir las concentraciones de vagabundos sin trabajo. Así, todo individuo que cambiara de residencia podía ser enviado de oficio a la parroquia donde tenía su domicilio legal. Esta ley implicaba una extraordinaria rigidez en la distribución de la fuerza de trabajo y constituía un obstáculo objetivo para la movilidad humana necesaria en una sociedad de mercado. William Pitt resumirá esta crítica declarando en 1796 a la Cámara de los Comunes: "La ley del domicilio impide al obrero presentarse en el mercado donde podría vender su trabajo en las mejores condiciones, y al capitalista, capaz de asegurarle la remuneración más elevada para los avances que ha hecho, le impide emplear al hombre competente".[5]

En Francia, la denuncia de los obstáculos a la circulación de los trabajadores y a la constitución de una sociedad de mercado es menos vigorosa. Las posiciones de Turgot sobre casas de corrección, o casas de misericordia –el equivalente de los *workhouses* ingleses–, se muestran moderadas en comparación con las de Smith.[6] Con todo, no quedan dudas de que Turgot haya comprendido la importancia de esta cues-

[5] Sesión del 12 de febrero de 1796. Citado por Mantoux, *La Révolution industrielle au XVIIIe siècle*, p. 459.

[6] Cf. *Oeuvres*, ed. G. Schelle, t. V, p. 560.

tión. Uno de sus famosos edictos de 1776 trata, por otro lado, la supresión de las cofradías y comunidades de comercio, artes y oficios. El preámbulo de este edicto desarrolla una visión próxima de la de Smith. Así, puede leerse en él: "Sobre todo debemos protección a esta clase de hombres, que, no teniendo más propiedad que su trabajo y su industria, tienen con más razón la necesidad y el derecho de emplear en toda su extensión los únicos recursos que tengan para subsistir"; por otro lado, "todas las clases de ciudadanos están privadas del derecho de elegir a los obreros que querrían emplear, y de las ventajas que les daría la competencia para los bajos precios y la perfección del trabajo" (edicto de febrero de 1776). Pero este edicto, como la mayor parte de los otros proclamados en 1776, fue abolido después de que Turgot cayera en desgracia. Hubo que esperar la ley Le Chapelier (1791) para que se suprimieran definitivamente las corporaciones. Además, la política era incoherente ya que el mismo año, en julio de 1776, una ordenanza obliga a los mendigos a retirarse a sus lugares de nacimiento o a sus antiguos domicilios, puesto que los pueblos, ciudades y comunas tienen que "procurar ganarse la vida mediante obras proporcionadas a su edad y a su fuerza". El miedo a las clases peligrosas (los vagabundos y los mendigos) triunfa finalmente sobre la voluntad de realizar una sociedad de mercado. Pero es cierto que esta voluntad no se apoya aún más que en principios y que la industria aún no necesita de esta fuerza de trabajo barata gracias a la cual se edificará en el siglo XIX.

En la propia Inglaterra, por otro lado, el debate sólo cobrará realmente una vasta amplitud después de la ley de Speenhamland (1795), que instituía una suerte de ingreso mínimo garantizado. Todo hombre, declararon los magistrados del Berkshire que tomaron esta resonante decisión, tiene derecho a un mínimo de subsistencia: si su trabajo no puede proporcionarle más que una parte, a la sociedad le corresponde proveer el resto. Esta anticipación de una política de welfare sólo fue abolida en 1834 por el *poor amendment law*, en la cual Polanyi ve con razón el elemento histórico decisivo de constitución de una verdadera sociedad de mercado en Inglaterra.[7]

La crítica de las leyes sobre los pobres en Inglaterra desempeñó efectivamente un papel equivalente al de la crítica de los obstáculos a la libre circulación de las mercaderías en Francia en la misma época.

[7] Cf. especialmente el excelente capítulo de *The Great Transformation* dedicado a Speenhamland.

4. Desterritorialización de la economía y territorialización de los derechos de propiedad

El liberalismo como ideología de la sociedad de mercado se afirma así en el combate para desterritorializar la economía y construir un espacio fluido y homogéneo, estructurado únicamente por la geografía de los precios. Por ende se trata de quebrar el territorio, de despolitizarlo en el sentido fuerte del término. Pero ¿cómo hacerlo? La solución liberal es simple. Consiste en predicar una privatización generalizada del territorio para fragmentarlo en un mosaico de propiedades individualizadas. Esta solución, por otro lado, está de acuerdo con la teoría de la propiedad desarrollada desde Locke: la afirmación de los derechos del individuo es indisociable de su derecho a la propiedad. Decir individuo y decir propiedad en el fondo es lo mismo. Es por ello que la apertura del espacio económico y el cierre del territorio jurídico corren parejos. La sociedad de mercado sólo puede realizarse en este doble movimiento. La sola apertura del espacio no basta. Podría establecer una economía de mercado pero no una sociedad de mercado. Aquí estamos en el corazón de la representación liberal de la sociedad.

El movimiento de cercamiento en la Inglaterra del siglo XVIII debe entenderse entonces como un elemento decisivo de afirmación del liberalismo. Los cercamientos del siglo XVI se caracterizaron por su ferocidad. Los grandes propietarios ocuparon entonces por la fuerza numerosos campos comunales, pese a la viva oposición del poder real. Cuando el movimiento se retoma, en el siglo XVIII, es legalizado y alentado por el Parlamento. Teóricamente, se trata de permitir sobre todo una concentración parcelaria eficaz del *openfield*. En efecto, los *openfields* estaban constituidos por una inextricable imbricación de propiedades cuya extrema fragmentación obligaba paradójicamente a una explotación según reglas comunes. Los *gentlemen-farmers,* enamorados de las técnicas agrícolas avanzadas, veían en esta estructura un obstáculo profundo para la valorización de sus tierras, parte de las cuales estaba incluida en estos *openfields*. La individualización jurídica de campos imbricados unos en otros se oponía así a una verdadera afirmación de los derechos de propiedad. Siempre basándose en la propiedad privada, el *openfield* no permitía desarrollar todos sus efectos y especialmente el derecho de elegir los cultivos y las técnicas de

explotación. El movimiento de los cercamientos del siglo XVIII reestructura así por medio de la concentración parcelaria la propiedad del suelo para darle su plena significación. Por lo tanto, tiene la misma significación práctica que la individualización de los derechos de propiedad en un campo comunal.

A este argumento jurídico y filosófico se agrega también un argumento económico: la reestructuración de los derechos de propiedad permite una productividad agrícola más elevada, sobre todo en materia de crianza (cf. al respecto Smith, *Richesse*, libro I, cap. XI, 1ª sección). Por otro lado, este último aspecto es el que prácticamente permitirá eludir el problema social planteado por los cercamientos.[8]

En Francia, de la misma manera, los fisiócratas defienden ardientemente el principio del reparto de los campos comunales. Para ellos se trata de un principio de justicia y de prosperidad. El conde de Essuile, en su famoso *Traité politique et économique des communes* (1770), ya había desarrollado la tesis según la cual una producción agrícola óptima implica que la propiedad privada esté a salvo de las incursiones de cualquier otro poseedor. En efecto, constata que los bienes comunales producen poco y que muchos son estériles porque no son objeto de ninguna separación ni de ningún mantenimiento. Además, cuando no fueron degradados, fueron usurpados por ricos propietarios.[9] Essuile defiende así con vigor la idea de una distribución de los campos comunales que tendrá una triple ventaja para él: reequilibrar el territorio llamando a los campos a una parte de la gente de las ciudades superpobladas; alentar los matrimonios y por lo tanto provocar un acrecentamiento demográfico; aumentar la producción agrícola por medio de una mejora del cultivo. Pero para Essuile esta distribución tendrá efectos positivos siempre y cuando sea igualitaria y no se haga en beneficio de los grandes propietarios. La ventaja del pequeño propietario, en efecto,

[8] El movimiento de los cercamientos, contrariamente a la visión ingenua de algunos economistas liberales, va acompañado, en efecto, en casi todos los casos, de un acaparamiento de las mejores tierras por parte de los grandes propietarios, por medio de compras forzadas a precios viles de campos a campesinos pobres así como por un robo liso y llano de algunos campos comunales.

[9] Esta cuestión, que ya había sido intensamente debatida en el siglo XVII, había sido objeto de una ordenanza en 1667 que tenía la finalidad de evitar que los señores acapararan las tierras comunales. Otra ordenanza de 1669 volvió a permitirles tomar un tercio de las tierras comunales (derecho de selección).

procede del hecho del que no olvida "ningún medio, por pequeño que sea, de mantener y de bonificar" su tierra. "Tres arpendes* de tierras comunales que le tocan a un simple particular, concluye Essuile, serán atendidas por toda una familia, cada uno de cuyos miembros participará en su producto y les dedicará los cuidados asiduos de un propietario. El rico granjero, en cambio, cargado de demasiadas tierras, no gana sino por la fuerza de su empresa y por el módico precio con el que sostiene sus granjas" (*Traité*, cap. VIII, p. 159). Essuile propone así lógicamente un reparto igualitario de las tierras comunales entre las diferentes familias de una parroquia dada. Los fisiócratas no siguieron su punto de vista. Propusieron un reparto proporcional a las propiedades ya adquiridas, incluso el arrendamiento a ricos propietarios; soluciones que había rechazado Essuile. Justificaron esta propuesta considerando que un reparto igualitario sería ilusorio. Además, desde un punto de vista más "técnico", pensaban que "inalienables o no, pequeños lotes en manos de pobre gente seguirán estando casi sin cultivar".[10] Pero su argumentación no se sitúa en ese único terreno. Temen también que el acceso a la propiedad vuelva demasiado independientes a los obreros agrícolas; ya que para ellos, según la expresión de Mirabeau, "son trabajadores pobres lo que necesita la agricultura". Ahora bien, para Essuile, es justamente este acceso a la autonomía lo que resulta positivo a través del acceso a la propiedad. Por consiguiente, no separa el abordaje económico y el abordaje social del problema, mostrando que no puede haber economía de mercado sin verdadera sociedad de mercado. Comprende, en un mismo movimiento, la desterritorialización de la economía y la autonomización de una sociedad civil en la que ya no puede ejercer ningún control social. "No vamos a vernos llevados a pensar, escribe con amargura ante las reticencias que siente frente un reparto igualitario, que el temor de ya no disponer con tanta facilidad del trabajo y de los esfuerzos de esos desdichados fue el motivo más poderoso de la oposición de los ricos a los repartos de las comunas" (*Traité*, p. 123). El deslizamiento de los fisiócratas hacia la aplicación del principio de privatización de las tierras y de los bosques comunes es

* Un arpende es una medida agraria francesa cuyo valor se sitúa entre las 42 y las 51 áreas. [N. de la T.]

[10] *Éphémérides*, 1770, nº 12, citado por Weulersse, *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV*, p. 37.

significativo de la tendencia históricamente constante del pensamiento liberal. Fundado en principios individualistas revolucionarios para la época, de hecho siempre termina por transformarse en ideología de nuevas clases sociales en ascenso. El liberalismo, en tanto representación de la sociedad como mercado, se "despistó" constantemente para desempeñar solamente el papel de una ideología en el sentido tradicional del término. Por otro lado, es por ello que el retorno a un liberalismo "puro" podrá seguir constituyendo, a todo lo largo del siglo XIX, incluso en Marx, el horizonte aparentemente insuperable de la modernidad.[11]

Esta relación entre desterritorialización del espacio económico y territorialización de los derechos de propiedad aparece tan lógica en el siglo XVIII que los fisiócratas no podían formular su proyecto aparentemente contradictorio de monarquía económica, aliando el liberalismo económico con el despotismo político, sino haciendo del monarca el copropietario universal del reino. Este artificio teórico es lo que les permitirá limitar las consecuencias políticas de una verdadera sociedad de mercado y seguir permaneciendo fieles a la monarquía tradicional. Pero es también lo que los hace vulnerables y finalmente históricamente marginales. El pensamiento fisiócrata queda inacabado y, por esta razón, no tendrá la fecundidad del de Adam Smith, quien enuncia la profecía del poeta escocés Dryden: "Los resortes de la propiedad se estirarán y soltarán con tánta fuerza que destrozarán al gobierno".[12]

5. La astucia geográfica del liberalismo

La representación liberal del mundo extrae su fuerza del hecho de que capta la realidad política y social con una nueva mirada al desterritorializar la economía política. Se construye en un doble movimiento de disociación e inversión de los espacios.

La aritmética política clásica estaba fundada en la superposición y en la coincidencia de los espacios jurídicos, políticos,

[11] Esta cuestión será ampliamente desarrollada en el capítulo dedicado a Marx.

[12] En *Absolom et Achitopel* (1681), citado por H. J. Laski, *Le Libéralisme européen*, p. 161.

militares y económicos en un territorio dado. El proyecto monárquico estaba completamente contenido en este esquema. No tenía más finalidad que construir un espacio real único. Asimilaba así los conceptos de Estado (espacio político), de mercado (espacio económico), de territorio (espacio militar) y de nación (espacio cultural). Las teorías económicas mercantilistas expresan esta coincidencia más que cualquier otra cosa, como ya lo hemos sugerido.

La economía liberal quiebra esta unidad al disociar los espacios económicos, los espacios jurídicos y los espacios políticos. El arma intelectual clave de esta distinción reside para nosotros en el análisis del mercado como una realidad geográfica de dimensiones variables, que es a la vez inferior y superior a las múltiples fronteras fijadas por la política y la naturaleza. O digamos más exactamente que tiende a esta representación fundándola conceptualmente. En un primer estadio, en efecto, el liberalismo se conforma con sustituir una geografía política por una geografía económica. Esto es particularmente nítido en Adam Smith, cuando señala detenidamente la estructuración del mercado por los medios de comunicación naturales (las vías fluviales). La geografía es leída por lo que une (el mar, el río) y no por lo que separa (la montaña, el desierto); es pensada como un saber de la comunicación y no de la separación. En una palabra, se vuelve una ciencia económica y ya no una ciencia militar y política.

Pero el marco intelectual construido es lo suficientemente fuerte como para permitir ir más lejos y pensar la superación del Estado-nación por un lado y la construcción de la sociedad civil hasta el nivel microsocial por el otro. La economía puede convertirse, a partir de allí, en ciencia de la composición de esos espacios diferenciales y el capitalista en un estratega de un género nuevo, que opera en un espacio abstracto y ya no en un territorio estructurado por las referencias de una localización trivial.

Debemos enfatizar, sin embargo, que esta disociación no es posible sino por medio de una suerte de invención de un territorio de un nuevo tipo: el que instituye el derecho de propiedad. En el mundo feudal, por ejemplo, el territorio está unificado en pequeños espacios mientras que los derechos vinculados con la propiedad están disociados (derecho de pastoreo, derecho de cosecha, derecho de recolección , derecho de pastoreo, etc.). El liberalismo invierte esta realidad: fracciona el territorio para reunir y unificar los derechos de

propiedad. *La sociedad, y no el suelo, se convierte así en el verdadero objeto del territorio*. En este sentido, es la expresión acabada de la modernidad. Al desterritorializar la economía, territorializa a los individuos en el espacio jurídico de la propiedad. La propiedad privada es el suelo de la sociedad atomizada.

Somos conscientes de haber apenas entreabierto en este capítulo una nueva vía de interpretación del liberalismo. Aun quedaría mucho por hacer, y en particular por hacer trabajar estos conceptos de manera históricamente más precisa. Pero ya habríamos hecho mucho si hubiéramos comenzado a responder al deseo que expresaba F. Perroux de escribir "una breve historia del liberalismo desde el punto de vista de la disociación de los espacios económicos y humanos, o, si se quiere, de la deslocalización de las unidades y de las relaciones económicas".[13]

[13] Cf. *L'Économie du XXe siècle*, p. 176.

5
EL ESTADO-NACIÓN Y EL MERCADO

En los capítulos anteriores, hemos mostrado cómo el concepto de mercado se había formado progresivamente en el marco de la filosofía política moderna, generando una nueva representación del mundo y de la sociedad. Pero este trabajo de los conceptos no puede entenderse en abstracto. También debe aprehenderse en su relación histórica con la geografía de los espacios económicos y políticos que han estructurado a Europa entre los siglos XIII y XVIII. La cuestión de las relaciones entre el pensamiento económico y el pensamiento político modernos, en efecto, está estrechamente ligada a la historia de la interacción entre el mercado (espacio de intercambio económico) y el Estado-nación (territorio de soberanía política), como ya lo hemos sugerido en el capítulo anterior.

La coincidencia de estas dos realidades –Estado y mercado– en efecto, es histórica y geográficamente muy particular. No se pueden encontrar más ejemplos en el tiempo y en el espacio. Esta particularidad europea está preñada de significaciones. Necesitamos intentar dar cuenta de ella. Nuestra hipótesis es que la modernidad entera puede leerse en la relación entre estas dos realidades. Así, estamos invitados a comprender de manera unificada la formación de los Estados-nación y el origen de la economía de mercado.

1. La formación del Estado-nación y el desarrollo de la sociedad de mercado: el caso de Francia

El Estado-nación constituye una forma particular de inversión de espacio por parte de la política. Se construye por la producción de un territorio, es decir de un espacio de soberanía política homogéneo y claramente delimitado. Así, se distingue a la vez del imperio y de las ciudades-Estado medievales (cuyo verdadero territorio es un espacio comercial y no un espacio político). Su homogeneidad se da primero a través del *derecho*: la unidad del territorio no es el producto de una geografía natural: resulta ante todo de la uniformidad y de la validez de las normas jurídicas. Por otra parte, se conoce el papel motor desempeñado por los legistas reales en la formación del Estado. Por lo tanto, históricamente, las primeras instituciones estatales fueron cortes de justicia; el poder real empezó a afirmarse a partir del momento en que su justicia se volvió una justicia de apelación. Paralelamente a este encuadre jurídico del espacio, productor de territorio estatal, el Estado-nación se construye geográficamente por medio de una política de reducción de los enclaves y de delimitación de las fronteras que contribuyó a construir un interior en su diferencia con el exterior. Como lo ha señalado atinadamente Lucien Febvre: "Poco importa el marco, el margen. Lo que cuenta y lo que hay que considerar ante todo es el corazón. En otras palabras, el problema de las fronteras nunca es un afuera, una exterioridad: hay que abordarlo desde el interior".[1] Mientras que los límites en la Edad Media sólo tenían un sentido jurisdiccional impreciso (cf. la complicación inextricable de las cartas de todo tipo) y se concebían como espacios de separación, como zonas limítrofes bastante vagas, la frontera estatal, en cambio, cobra un sentido jurídico, político, militar y fiscal preciso. Al constituir un espacio territorial, afirma al Estado en su papel de organizador estratégico. Por otro lado, no es casual que las primeras administraciones (guerra, correos, vías de circulación, etc.) hayan tenido por función principal estructurar el espacio como *medio de acción* del Estado. El territorio deja así de ser solamente un soporte pasivo de la soberanía política, un marco geofísico de competencia: se convierte en un instrumento dinámico y activo de construcción del Estado como

[1] Cf. *La Terre et l'Évolution humaine*, p. 337.

modo particular de relación política entre el espacio y la sociedad.

Así pues, el Estado prosigue el trabajo de desterritorialización de las relaciones feudales operado por las ciudades, otorgando al mismo tiempo a este movimiento un nuevo sentido.

Pero el Estado no se limita a la producción de un territorio político y jurídico homogéneo en ruptura con la geografía heterogénea del mundo feudal. *Trata de territorializar a su manera a la propia sociedad*. Concibe de alguna manera a la sociedad como su "territorio profundo". Ésta es la perspectiva desde la cual hay que comprender la acción del Estado para desestructurar las relaciones sociales feudales. El poder del Estado sólo tiene sentido cuando se ejerce en *sujetos* y no en grupos dotados de cierta autonomía. La lucha entre los grandes señores, por otra parte, no es más que el aspecto más espectacular de este combate en pro de la realización de una sociedad uniforme. Al Estado no le basta reducir a los príncipes para afirmarse; necesita recomponer a la sociedad en su conjunto. Es por ello que destruirá sin tregua y metódicamente todas las formas de socialización intermedias configuradas en el mundo feudal que constituían comunidades naturales lo suficientemente importantes en su dimensión para ser relativamente autosuficientes: clanes familiares, comunidades aldeanas (que desempeñan entre los campesinos el papel del linaje entre los nobles), cofradías, oficios, partidos, etc. Todos estos grupos, cuerpos u órdenes hacían que, todavía en el siglo xv, el grupo social de base fuera bastante amplio, que desbordara casi siempre a la "familia" en el sentido moderno del término. El Estado no puede concebir a la sociedad como su territorio profundo si no es disolviendo todos esos lugares para hacer del individuo "un hijo de la sociedad civil" (Hegel). Al participar en la liberación del individuo de sus formas anteriores de dependencia y de solidaridad, desarrolla la atomización de la sociedad que necesita para existir. En efecto, es en el movimiento de esta atomización donde el Estado puede afirmarse como metaestructura diferenciada de sociabilidad; tiende a igualar a la sociedad en el sentido de que su finalidad es asignar a todos los individuos la misma debilidad ante él. Así pues, su formación resulta indisociable de la constitución de una sociedad civil indiferenciada, fragmentada, atomizada. El Estado acompaña la afirmación del individuo como sujeto suficiente, embolsando los dividendos

de una mutación cultural que ha contribuido a acelerar, incluso a suscitar, en la medida en que su esfuerzo por autonomizar la política frente a la religión implica también la autonomización del individuo en relación con las formas de sociabilidad intermedias. En este sentido, prepara a *la sociedad de mercado* a la cual está ligada su existencia. Desde este punto de vista, por otra parte, sería posible hacer de la historia de la familia, considerada como la forma de sociabilidad elemental, el analizador de grado de realización de la sociedad de mercado. Sin entrar en simplificaciones apresuradas, en efecto, resulta notable ver cómo el pasaje de la *domus* a la familia conyugal nuclear sigue más o menos exactamente el desarrollo de la economía y de la sociedad de mercado.

Esta acción del Estado para realizar una sociedad de mercado ya estaba plenamente justificada en función de los únicos objetivos políticos que perseguía. Pero se encontrará considerablemente reforzada y racionalizada por razones fiscales. En efecto, el Estado se ve progresivamente confrontado con el problema del financiamiento de un aparato cada vez más costoso. No puede conformarse con recursos procurados por la explotación de sus dominios para hacer frente a sus gastos crecientes. La práctica feudal de los trabajos forzados o la antigua práctica del trabajo de los prisioneros no aparecen como soluciones satisfactorias. Implicarían una gigantesca movilización para conseguir resultados limitados. Y, sobre todo, su extensión rápidamente tropezaría con límites físicos y demográficos. Empero, ésta es la dirección en la que se orientó la política de Rusia. El desarrollo de los trabajos forzados, del vasallaje y de la residencia forzada en Rusia se explica esencialmente en su relación con la cuestión del financiamiento de las cargas del Estado. Gabriel Ardant formuló al respecto una hipótesis sugestiva: analiza el origen del vasallaje como producto de la imperfección del sistema fiscal en un contexto de acrecentamiento de los gastos del Estado mucho más rápido que el de los progresos de la economía. De este modo, Ardant demuestra que los soberanos que más han contribuido a instituir y a reforzar el vasallaje son aquellos que pueden ser considerados como los principales fundadores del Estado, preocupado por acrecentar sus medios de acción y de potencia: Iván el Terrible, Boris Godunov, Pedro el Grande, Catalina II.[2]

[2] Cf. *Histoire de l'impôt,* t. I, pp. 601-603.

El modo de financiamiento del Estado fue diferente en los otros países europeos. Se basó en la definición de un proyecto fiscal adecuado. En esos países, en consecuencia, la historia del impuesto aparece como indisociable de la del Estado y de la sociedad.

Este proyecto fiscal no podía basarse exclusivamente en los impuestos personales o en los impuestos pagaderos con productos o favores. Eran a la vez impopulares, difíciles de cobrar y de un rendimiento tanto más limitado cuanto que la población estaba mal censada y el volumen de las cosechas se conocía de un modo muy aproximado. En función de estos imperativos y de estas restricciones los impuestos a la circulación aparecieron como los más manejables y los más productivos, dado que el progreso de la economía del intercambio, por lo demás, volvía particularmente rentable el establecimiento de un sistema fiscal de este tipo.

Es desde esta perspectiva desde donde el Estado llevó adelante una política activa de *lucha contra la economía doméstica* y paralelamente de fomento de los intercambios comerciales. Primero el Estado se propuso la tarea de proseguir la lucha contra la economía familiar, ya comenzada en algunos aspectos desde la alta Edad Media (cf. el establecimiento de las banalidades, por ejemplo). Los intercambios no mercantiles, intracomunitarios, en efecto, eran inasibles, y en consecuencia no podían dar lugar a un cobro fiscal moderno.[3] Por consiguiente, el Estado está vitalmente interesado en el desarrollo de la economía de mercado y en la reducción de los intercambios no mercantiles.[4] Sus ambiciones políticas y sus ambiciones fiscales se conjugan así para unir su suerte a la del mercado. Esta constatación es el fundamento de las políticas mercantilistas que se han expandido en Europa en el siglo XVIII. Contrariamente a lo que se ha dicho muchas veces sobre este tema, por cierto muy controvertido,[5] el mercantilismo no se define primero como una política proteccionista o por el atractivo de metales preciosos. *El mercantilismo es ante todo una política fiscal.* Su finalidad es activar las rentas

[3] Es posible hacerse una idea de esta cuestión si se considera hoy toda la política de fiscalización de la economía comunitaria que lleva adelante la mayoría de los Estados del Tercer Mundo.

[4] Véanse también los problemas fiscales registrados a raíz de las asociaciones que organizan para sus adherentes el intercambio de servicios por fuera del mercado.

[5] Sobre esta cuestión, consúltense en la bibliografía las obras de Cole, Coleman, Heckscher y Viner.

fiscales estimulando la economía y el comercio. El control de la economía y el establecimiento de manufacturas tienen por finalidad favorecer condiciones propias para aumentar el rendimiento de los impuestos mucho más que instaurar un dirigismo económico que habría sido considerado como un bien en sí. "El comercio es la fuente de las finanzas, y las finanzas son el nervio de la guerra", escribía Colbert en una instrucción célebre. El lema habría podido ser que lo que es bueno para el fisco es bueno para la sociedad, que no sirve de nada ir a buscar oro al fin del mundo cuando se puede disponer al alcance de la mano de una riqueza inexplotada. El sistema fiscal es el "Perú de Francia", escribirá significativamente un economista inglés contemporáneo de Colbert.[6] "La disposición del mayor Reino y la construcción de un gran Estado absorbieron durante mucho tiempo las energías de todo un pueblo –observa Chaunu–. ¿Para qué sirve América? El Estado en Francia *es* una América" (*Histoire économique et sociale*, t. I. p. 223). De modo que el "retorno al interior" del que hemos hablado en el capítulo anterior se esboza a partir de esta época. Va acompañado de un gigantesco trabajo de recomposición de la sociedad para obligarla a exteriorizar en el comercio lo que escondía debajo del mercado, para obligarla a "expresar" sus intercambios exteriores al mercado.

Desde este punto de vista, hay que subrayar el papel determinante del Estado en la organización de las ferias y de los mercados, esas condensaciones periódicas del intercambio. Los imperativos de la política fiscal explican en una gran medida su desarrollo. De modo que desde fines del siglo XIV, el establecimiento de ferias y de mercados está relacionado con una autorización real. El Estado moderno se nutre del comercio; es por ello que alienta y ve en su libertad la condición de su propia prosperidad. Colbert amenazará incluso en 1671 con desplazar a un intendente itinerante que se había vuelto culpable a sus ojos por haber publicado una ordenanza en realidad destinada a "encadenar la libertad de comercio". "Sé muy bien, escribe, que los mercaderes jamás podrán estar obligados a comerciar y es por ello que les dejo una tan entera libertad. Sólo estoy ansioso por ayudarlos en lo que necesiten y por alentarlos en la dirección de sus propios intereses".[7] Por

[6] Citado por M. Wolfe, *French Views on wealth and taxes from the Middle Ages to the Old Regime* (p. 196 en Coleman, *Revisions in mercantilism*).

[7] Citado por Heckscher, *Mercantilism*, v. II, p. 294.

consiguiente, la política económica mercantilista no tiene sentido por fuera del desarrollo de la economía de mercado. Da pruebas de la intimidad de los lazos que unen la forma política del Estado-nación con la forma económica y social del mercado. La crítica de los economistas liberales respecto de ella, por otro lado, no habría sido tan violenta como lo ha sido si el mercantilismo no hubiera dado origen a importantes efectos perversos. El fomento del comercio, en efecto, se volvió progresivamente obstáculo al comercio a causa del efecto destructivo de los peajes que en muchos casos terminaron por anular los efectos positivos de las vías de comunicación fluviales o terrestres. La declinación económica de fines del siglo XVII debía acelerar esos efectos, dado que la multiplicación de los impuestos y de los peajes trataba de compensar inútilmente la disminución de los intercambios. Todas las propuestas fiscales de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII se explicarán por esta situación. Y siempre para servir al rey, Boisguilbert llegará a proponer una reducción del papel económico del Estado. Desde esta perspectiva de reforma fiscal, escribe el *Détail de la France* (1695) y el *Factum de la France* (1707); esta última obra lleva el subtítulo "o medios muy fáciles de hacer recibir al rey ochenta millones por encima de la capitación, practicable en dos horas de trabajo de los Señores ministros y un mes de ejecución de parte de los pueblos, sin despedir a ningún granjero general ni particular... y se muestra al mismo tiempo la imposibilidad de salir de otro modo de la coyuntura presente". Vauban publica con el mismo espíritu su *Dîme royale* (1707). También él escribe para el rey, con los ojos puestos en él.

En consecuencia, al menos en el caso de Francia, no es exagerado hablar del Estado como de un instrumento de desarrollo del mercado. Incluso los reformadores como Boisguilbert, en ruptura con el mercantilismo, siguen pensando en el marco de esta relación. Ven en la política fiscal el lazo de armonización de los intereses privados (el mercado) con el interés público (el Estado). Los economistas liberales, como Adam Smith, finalmente, sólo saldrán de ese marco intelectual para concebir de otro modo el interés común (que es aprehendido en el nivel de la nación y ya no del Estado) y las condiciones de su realización. Como Colbert, piensa en la sociedad como un conjunto de individuos cuya unidad no puede más que ser global. Sólo habla de otro modo porque ya

no se sitúa desde el punto de vista del soberano. Y, sobre todo, se mantiene en otro lugar, en Inglaterra, donde las relaciones entre el Estado y el mercado son profundamente diferentes. Por otro lado, se componen de manera particular en cada uno de los países europeos. Es lo que nos invita a formular una propuesta de generalización de los lazos entre el Estado y el mercado en la Europa moderna que no sea una simple extensión de una de las configuraciones propia de un país particular.

2. Generalización: el mercado en la geografía de los espacios económicos y políticos

Por lo tanto, en el caso de Francia, el mercado es, en buena medida, un producto del Estado. Este movimiento prácticamente no se encuentra salvo en España. Lo mismo ocurre con Gran Bretaña, Italia o Alemania.

En líneas generales se pueden distinguir otros dos "modelos" de las relaciones históricas entre el mercado y el Estado.

1. El *modelo italiano o alemán*. La economía de mercado se ha edificado sin la ayuda del Estado. Más aun, se ha desarrollado gracias a la debilidad y a la división de los espacios de soberanía política. Las tesis de Baechler y de Landes[8] nos parecen muy esclarecedoras al respecto (sólo se les podría reprochar haberlas generalizado demasiado rápidamente al conjunto de los casos europeos). Para Baechler y Landes, la explicación última de la extensión de las actividades económicas en Europa, en el sentido del capitalismo de mercado, reside en el desajuste entre la homogeneidad del espacio cultural y la heterogeneidad del espacio político. Landes escribe en este sentido: "A causa de su papel crucial de alumbradora y de instrumento de poder *en un contexto de sistemas de gobiernos múltiples y rivales* (esos sistemas diversos contrastan con los imperios de Oriente y del mundo antiguo, que englobaban todo el universo conocido), en Occidente la empresa privada se encontró dotada de una vitalidad social y política sin antecedentes y sin equivalentes" (p. 28). Landes y Baechler, apoyándose especialmente en la diferen-

[8] J. Baechler, *Les Origines du capitalisme*; D. Landes, *The Prometheus unbond* ("L'Europe technicienne").

cia con el caso chino,[9] muestran cómo la ciencia y la técnica pudieron ser económicamente productivas en un espacio político fragmentado, lo cual no habría sido posible en el marco de un imperio ecuménico y unificado. Es cierto que en el siglo XVIII, por ejemplo, los centros de la industria textil de Renania conocieron un crecimiento mucho más rápido que las fábricas de Federico II.[10] De un modo más global, los primeros ejes del desarrollo económico de Europa se inscriben efectivamente en esos "vacíos" políticos que constituyen las ciudades-Estado, las ciudades comerciantes, los pequeños ducados. Es así, al margen de los Estados-nación en formación, como se construyó la Europa del comercio y de la industria (cf. Italia del Norte, Flandes, el Báltico). En estos casos, es atinado pensar con Baechler que la solución del problema de los orígenes del capitalismo como economía de mercado debe ser buscada en el sistema político. Pero la relación histórica entre lo económico y la política, si bien funciona en el mismo sentido que en el caso francés, se opera de modo muy diferente. Por un lado, lo que crea el mercado es el Estado-nación y, por el otro, es la ausencia de Estado-nación lo que le permite afirmarse.

Por otra parte, en Italia y en Alemania, los efectos perversos vinculados con el funcionamiento de la relación espacio político / espacio económico vuelven a encontrarse invertidos. A partir del siglo XVIII, la dispersión de los reinos, de los ducados y de los principados que constituyen el espacio político italiano y alemán se vuelve un obstáculo para el desarrollo económico, puesto que el comercio estaba paralizado por las barreras aduaneras relativas a esta fragmentación política. La reevaluación del lazo entre el espacio económico y el espacio político se traduce entonces, principalmente en la Alemania de los comienzos del siglo XIX, por el desarrollo de tesis mercantilistas. Éste es especialmente el sentido de los libros de Fichte (*El Estado comercial cerrado*) y de List (*Sistema nacional de economía política*, 1841). Así, List propone apoyarse en el espacio económico –la zona de Zollverein– para constituir un espacio político capaz de garantizarlo y de

[9] Del que se sabe que presenta la característica de no haber transformado económicamente sus conquistas tecnológicas; cf. al respecto los trabajos de Needham y de Balazs.

[10] Aquí, cuando nos referimos a Alemania y a Italia, va de suyo que hablamos de estos países en tanto espacios heterogéneos, divididos en una gran cantidad de soberanías, lo cual excluye naturalmente a Prusia.

protegerlo a cambio. De alguna manera, es el mercado el que construye el Estado. En la Francia de fines del siglo XVIII, por el contrario, el desarrollo de las tesis liberales expresa la reivindicación inversa de liberación del mercado del dominio del Estado.

2. *El modelo inglés*. Aparece como una especie de punto de equilibrio entre el modelo francés y el modelo italiano / alemán. Ciertamente, en él se encuentra, como en Francia, toda la importancia de la política fiscal de los mercantilistas. Pero en rigor lo esencial de esta política fiscal es una política aduanera. El tesoro real inglés vive de los impuestos a la lana (producto clave en los intercambios exteriores). Durante el mismo período, es en el suelo, producto de comercio interior, donde se construía la fiscalidad francesa. La diferencia resulta significativa y explica la relación muy particular que se ha establecido entre el Estado-nación y el mercado en Inglaterra. Hasta el siglo XVIII al menos, la fiscalidad aplicada al comercio interno es relativamente débil y los derechos de peaje son prácticamente inexistentes (la red de comunicaciones está, ciertamente, mucho menos desarrollada que en Francia).

Paralelamente a estos elementos propiamente económicos, el Estado inglés es menos omnipresente y menos omnipotente que el Estado francés de la misma época, donde la sociedad civil se ha desarrollado más libre y más fuertemente. Se puede comprender la vitalidad de la economía y el efecto particularmente rápido de la revolución industrial en Inglaterra a partir de esta relación históricamente excepcional entre el Estado-nación y el mercado. Así se puede analizar el carácter muy atenuado de los efectos perversos provocados, por otro lado, por el modo de articulación entre el espacio económico y el espacio político.

Consiguientemente, no es posible tratar de un modo general las relaciones entre el Estado-nación y el mercado sin tener en cuenta la diversidad y la complejidad de estos diferentes modelos históricos. Un análisis explicativo global de este fenómeno sólo puede avanzador si se muestra que el Estado y el mercado remiten a un tipo de realidad idéntica. Ello no es pensable en el marco de una definición puramente institucional de estas dos nociones. En efecto, en este nivel, Estado y mercado se excluyen remitiendo a dos modos

diametralmente opuestos de regulación de la economía y del funcionamiento de la sociedad. Nuestra hipótesis es que el Estado y el mercado pueden ser captados, tanto en su origen como en su desarrollo, de manera unificada, con la condición de comprenderlos *espacialmente*. La manera como hemos expuesto históricamente sus "combinaciones", en el sentido matemático del término, ya se inscribía en conceptos espaciales. Ahora necesitamos racionalizar este proceso.

El Estado y el mercado no son "cosas", *son relaciones de la sociedad consigo misma inscriptas en un modo específico de organización de los espacios sociales*. Expliquemos esta definición. El Estado, por ejemplo, no es una institución, una organización diferenciada y centralizada del poder en la sociedad sino en la medida en que produce un territorio, es decir una forma particular de unificación de los espacios económicos, políticos, militares y culturales. El Estado-nación es un modo de composición y de articulación del espacio global. De la misma manera, el mercado es primero un modo de representación y de estructuración del espacio social; sólo secundariamente es un mecanismo de regulación descentralizado de las actividades económicas por el sistema de precios. Desde este punto de vista, el Estado-nación y el mercado remiten a una misma forma de socialización de los individuos en el espacio. Sólo son pensables en el marco de una sociedad atomizada, en la cual el individuo es comprendido como autónomo. Por ende, no puede haber Estado-nación y de mercado en el sentido a la vez sociológico y económico de estos términos, en espacios donde la sociedad se despliega como un ser social global. El comercio, el intercambio y las formas de organización política necesariamente adquieren en él otras formas. Así pues, el Estado-nación y la economía de mercado no tienen sentido sino en el marco de una sociedad de mercado. Es la sociedad de mercado la que está primero, es ella la que hace posible una nueva relación con el espacio del poder político y de las actividades sociales.

Es desde esta perspectiva, a mi modo de ver, como se pueden comprender de manera unificada los diferentes modelos históricos que hemos mencionado. Las configuraciones propias que representan están relacionadas con dos elementos:

1. La localización geográfica en relación con la disgregación del imperio. Los Estados-nación (Francia, España, Ingla-

terra) se formaron en la periferia de un antiguo imperio. Las formas del control político del espacio en Europa a partir del siglo XIV pueden comprenderse por lo general a partir de un análisis del proceso de descomposición de la forma política del imperio.[11] Así pues, algunos historiadores, como René Folz, estiman que es al Imperio –y probablemente más aun a su interpretación– al que le incumbe la responsabilidad de haber impedido a Alemania transformarse en Estado-nación como otros reinos de Occidente a partir del siglo XIII. En efecto, el imperio siempre implica una multiplicidad de códigos y de leyes, una gran diversidad jurídica; es una estructura que presenta un compromiso político y cultural del espacio bastante laxo (sobre todo cuando se confunde, como en Occidente, con la cristiandad). Su descomposición produce así, en el interior de sus antiguos límites, un espacio fragmentado, en cuyo interior la diseminación de las relaciones de fuerza conduce a una suerte de *statu quo*. Muy distinto es lo que ocurre en su periferia, donde se habían podido constituir algunos polos de dominio más importantes. Es a partir de ellos que se construirán los Estados-nación.

2. Estas diferentes modalidades de reorganización del espacio político europeo también producen diferencias dimensionales entre los espacios políticos y los espacios económicos. El tamaño del territorio del Estado-nación hace de él una suerte de clausura que ciñe los espacios económicos más reducidos; el espacio económico de las ciudades-Estado o de los pequeños reinos de Italia y de Alemania desborda muy ampliamente, en cambio, su territorio político.

Esta relación dimensional de los espacios es lo que permite explicar la particularidad europea de la dinámica de las relaciones entre lo económico y la política, pero en el marco de un mismo trabajo en profundidad de la sociedad de mercado

Este abordaje geográfico del origen de la economía de mercado y del Estado-nación no sólo permite desarrollar un análisis explicativo global de su *desarrollo*. También permite pensar en los mismos términos su *origen*, es decir las condiciones históricas que los han hecho *posibles*.

[11] Al respecto, véanse los penetrantes análisis de Rokhan, "*Dimensions of State formation and Nation-building*" en Tilly (ed.), *The formation of National States in western Europe*.

El cambio histórico, en efecto, no puede comprenderse como una necesidad.[12] Empero, el historiador está condenado a trabajar desde esta perspectiva a partir del momento en que no piensa geográficamente. No hay cambio histórico posible si no es por cataclismo o lento desarrollo, si el espacio no es aprehendido con sus huecos y sus fallas, sus llenos y sus vacíos, sus intersticios y sus desniveles. Hay que trabajar en las superposiciones, en las intersecciones; hay que razonar en términos de heterogeneidad, de homogeneidad, de densidad. La noción de *posibilidad histórica* no es utilizable fuera de este marco de aprehensión espacial de las relaciones sociales y de las instituciones. Por otro lado, en este punto sólo se pueden suscribir las observaciones de Lacoste sobre la deficiencia de los análisis geográficos de Marx como elemento explicativo de su determinismo histórico.[13] Efectivamente, un mundo pleno no podría sino reproducirse, repetirse. Pensar la resolución y la superación de las contradicciones históricas es a la vez clausurar la historia y cimentar el espacio, es razonar en función de la imagen de un tiempo y de un espacio indiferenciados. La posibilidad de un cambio histórico, en cambio, existe a partir de los huecos y de las fallas. Una concepción geográfica de la historia muestra el origen como posibilidad. Una teoría historicizante, por el contrario, está condenada a localizar un *germen necesario* del porvenir en el pasado. La manera como se suele tratar la historia del capitalismo es significativa al respecto. La mayor parte de los análisis se refiere a la localización de un "germen" (el comercio, las ciudades, etc.) cuyo proceso de crecimiento se demuestra ulteriormente. En realidad, esto conduce a ocultar la cuestión del origen o, lo que es lo mismo, a considerla como totalmente externa (entonces el germen es "importado" y produce efectos "disolventes" en el seno de una estructura a la que se supone homogénea; cf. por ejemplo la teoría de Pirenne sobre el renacimiento del comercio y el desarrollo de las ciudades de la Edad Media). El germen no ha sido aprehendido en tanto tal, es naturalmente indecible, como si fuera una virtualidad inscripta en la historia desde los

[12] Sobre esta cuestión, consúltese el penetrante artículo de F. Furet, "Le catéchisme de la Révolution française", *Annales*, marzo-abril de 1971.

[13] Lacoste, *La Géographie ça sert, d'abord, à faire la guerre*. A nuestro juicio, la fecundidad del pensamiento de Gramsci se debe en gran medida al hecho de que haya integrado de manera central los problemas espaciales.

albores del mundo y que no hacía más que esperar su hora. Por cierto esta función de enunciación de un comienzo de la historia, concebido como recomienzo, juega por ejemplo la representación implícita de una "noche de intercambios" de la que se supone que Occidente se desprende lentamente a partir del "despertar" comercial de los siglos XI y XII. En última instancia, y a medida que los trabajos históricos progresan y destruyen esa imagen demasiado simple, el historiador historicista terminará por confundir el origen del capitalismo con el del mundo conocido, es decir que ya no podrá explicar nada de nada. Un análisis geográfico, en cambio, se manifiesta como mucho más fructífero. Pero después de este paréntesis metodológico, necesitamos volver al Estado-nación y al mercado para mostrar cómo el desarrollo de la teoría económica misma que va de los siglos XVI al XVIII traduce, y por lo tanto esclarece, la dinámica de las relaciones entre estas dos realidades.

3. El origen de la economía como aritmética política

El origen de la economía se traduce por un doble movimiento de diferenciación y de confusión. Por un lado, la economía como práctica se afirma como una actividad social autónoma. El comercio y la industria están pensados en sí mismos, en su diferencia respecto de la economía doméstica. La economía como actividad propia se emancipa así de toda referencia a la moral privada. Paralelamente, la economía como ciencia se construye confundiéndose con la política: se vuelve economía política. Las obras de Bodin y de Montchrétien en Francia, de Hales en Inglaterra traducen bien este doble movimiento fundador que instaura una ruptura radical con las concepciones aristotélicas rehabilitadas en la Edad Media.

Para Aristóteles, en efecto, la actividad económica en el sentido amplio del término, a la que denomina "crematística", está englobada en la esfera de las acciones morales. Distingue la crematística natural, la economía doméstica, de la crematística artificial, que consiste en las actividades comerciales.[14] Considera la primera como legítima porque está destinada a adquirir bienes que responden a necesidades, a un uso, mientras que la segunda es condenable en la medida en que está

[14] Cf. *La Politique*, libro I, cap. II.

centrada en la búsqueda del lucro por el lucro. En esta distinción, donde se puede ver el primer esbozo de los conceptos de valor de uso y de valor de cambio, Aristóteles no se conforma con emitir un juicio puramente moral. No es sólo en nombre de una ética de la frugalidad que critica el artificio de las actividades comerciales con la sed de riqueza que implican en los mercaderes. En rigor, el punto de vista de Aristóteles es más complejo. A mi juicio, no se lo puede comprender acabadamente sino en su relación con su concepción de la organización social. Al criticar a la crematística pura, Aristóteles acaso defiende ante todo la estructura familiar. Tiene la intuición del efecto socialmente destructivo de las formas de intercambio artificiales e inútiles. Para él, la limitación del comercio y la preservación de las estructuras sociales tradicionales corren parejas. Así pues, sólo piensa las actividades sociales en el marco de las dos únicas formas de socialización naturales a sus ojos: la familia y la ciudad. Es por ello que la distinción entre lo económico y la política es tan fundamental en él. Tiene un sentido esencialmente sociológico. "Lo económico y la política, escribe, difieren no sólo en la medida en que difieren una sociedad doméstica y una ciudad (pues se trata de los objetos respectivos de estas disciplinas), sino también en tanto la política es el arte del gobierno de varios, y lo económico el de la administración de uno solo" (*les Économiques*, libro I, § 1, p. 17).

La economía moderna se afirmará primero en la negación de esta diferencia. El *Traité d'économie politique* de Montchrétien es particularmente significativo al respecto. Montchrétien extiende el concepto de economía hasta hacerlo coincidir con el de política. "Ciertamente, se puede mantener, contra la opinión de Aristóteles y de Jenofonte, afirma, que no se puede dividir la economía de la policía (es decir de la política) sin desmembrar la parte principal de su Todo, y que la ciencia de adquirir bienes que nombran así es común a las repúblicas tanto como a las familias" (*Traité*, p. 31). La abolición de la separación entre lo económico y la política traduce una nueva representación de la sociedad en la cual la distancia entre lo privado y lo público está reducida a una cuestión de dimensión social: "Las sesiones privadas hacen las sesiones públicas. La casa está primero que la ciudad; la ciudad que la provincia; la provincia que el reino. Así pues, el arte política depende en un plazo mediano de la economía; y como se configura en conformidad con ella, debe seguir igualmente su buen ejem-

plo. Pues el buen gobierno doméstico, si se lo toma bien, es un patrón y modelo de lo público" (*Traité*, p. 17). Allí donde Aristóteles veía una diferencia cua-litativa, Montchrétien ya no reconoce sino una diferencia cuantitativa, dimensional. Ya no piensa a la sociedad sino a partir del individuo y del Estado, negando la autonomía y la especificidad de toda forma de socialización intermedia. Por consiguiente, es lógico que hable de economía política y que considere la economía como un asunto de Estado. Por otra parte, se sabe que su libro está dedicado a Luis XIII y a María de Médicis. La economía sólo puede ser política porque la sociedad no existe sino a través del Estado que le otorga su consistencia y su unidad. Sólo el Estado puede intervenir para resolver la paradoja que subraya Montchrétien entre una Francia "rebosante de hombres" y el hecho de que esté agobiada incluso cuando el trabajo sea reconocido como la única fuente de la riqueza. "El ejercicio más propio de la rea-leza que pueden asumir sus majestades, concluye, es encauzar en el orden lo que se ha salido de él, regular y distinguir las artes caídas en una monstruosa confusión, restablecer los negocios y los comercios discontinuos y trastocados desde hace mucho tiempo" (*Traité*, p. 30).

Pero si las intuiciones de Montchrétien son fuertes, su pensamiento económico, en la práctica, sigue siendo muy rudimentario. Su libro sólo vale por la afirmación general del carácter político de la economía (idea que, por lo demás, retomará en gran medida Bodin). La economía moderna se afirma verdaderamente con Petty, Vauban, Boiguilbert, entendida como una *aritmética política*.

Todos estos autores piensan la economía desde el punto de vista del poder. Escriben para el soberano y esperan convencerlo y aconsejarlo. La obra pionera de William Petty, que data de fines del siglo XVII, es particularmente notable al respecto. Para él, "quienes se ocupan de política sin conocer la estructura, la anatomía del cuerpo social, practican un arte tan conjetural como lo es la medicina de las viejas mujeres y de los empíricos" (Prefacio de la *Anatomie politique de l'Irlande*, *Oeuvres*, t. II). Comprende que gobernar es, primero, contar y censar. Por lo tanto, la escuela aritmética que funda se propone el objetivo de "razonar mediante cifras materias relacionadas con el gobierno". Uno de sus discípulos, Charles Davenant, escribirá: "Lo que hace a los hábiles ministros es la ciencia del cálculo; sin ella, no es posible conducir bien los

asuntos, sean de paz o de guerra" (*De l'usage de l'arithmétique politique dans le commerce et les finances*). En efecto, para hacer la guerra, explica entonces, hay que conocer la riqueza real y la población del enemigo, a fin de evaluar "durante cuánto tiempo es posible sostener una guerra con seguridad". "Todo es reductible al cálculo", afirmará Jean-François Melon en su *Essai politique sur le commerce*, cuyo capítulo XXIV se titula "De l'arithmétique politique". Es así como la economía, en tanto aritmética política, se funda en la estadística y, en consecuencia, se concibe como científica. Petty fue muy claro al respecto: "El método que utilizo [...] todavía no es muy común, pues en lugar de emplear solamente términos en comparativo y en superlativo y argumentos puramente racionales, he adoptado un método (como ejemplo de la aritmética política que durante mucho tiempo tuve en la mira) consistente en expresarme en términos de números, pesos y medidas: en servirme únicamente de argumentos conferidos por los sentidos y en considerar exclusivamente sólo las causas que tienen bases visibles en la naturaleza; dejo a la consideración de los otros los argumentos que dependen de las ideas, de las opiniones, de los deseos, de las pasiones variables de los individuos" (*Arithmétique politique*, *Oeuvres*, t. II, p. 268). Consiguientemente, hasta mediados del siglo XVIII no se encuentra ninguna verdadera obra de economía en el sentido que le damos al término en la actualidad. Petty, Davenant, Boisguilbert, Vauban y todos sus contemporáneos, en realidad, jamás se han interesado verdaderamente en la teoría económica en tanto tal. No trataron de establecer una explicación global del conjunto del proceso económico. Su finalidad, primero, es ejercer una influencia inmediata y concreta en los poderes públicos. Su tarea se limita a señalar toda la utilidad, militar y fiscal en particular, que el soberano puede conseguir a partir de un buen conocimiento de la población y de las riquezas de su reino. Es por ello que la mayoría de sus obras son, en realidad, antologías de estadísticas demográficas y agrícolas. La mayor parte de los trabajos de Petty, por ejemplo, está dedicada a intentos de cálculo de la población de las grandes ciudades por cotejo de los datos sobre las viviendas, la natalidad, la mortalidad.

En el siglo XVI, Bodin ya reclamaba en *la République* el censo regular de la población para servir al príncipe. Todos los grandes economistas de comienzos del siglo XVIII sistematiza-

rán este abordaje. Vauban propondrá en su *Dîme royale* el establecimiento de "oficiales o de comisarios para el recuento de los pueblos". El abad de Saint-Pierre, quien tiene la costumbre de retomar por su cuenta las ideas de su época que le parecen avanzadas, publicará una *Mémoire sur l'utilité des dénombrements*. "No hubo gobierno bien ordenado que no haya considerado el recuento como la base y el sostén de la república", observa Dupin refiriéndose a los romanos (*Oeconomiques*, t. II, p. 214). En consecuencia, se concibe la estadística como un medio de gobierno: es la base esencial de toda verdadera política fiscal. En efecto, Petty, Vauban o Boisguilbert desarrollan sus cálculos con una finalidad fiscal. Quieren mostrarle al soberano que su reino es más rico de lo que parece. Petty demostrará que "la nación puede soportar la carga de cuatro millones por año cuando las circunstancias en que se encuentra el gobierno así lo exigen". El proyecto de Vauban también consiste en probar que Francia es mucho más rica de lo que se piensa en su época. Boisguilbert se sintió frustrado toda su vida por no haber logrado que Chamillart, a la sazón inspector general, aceptara intentar una experiencia del nuevo modo de percepción fiscal que preconizaba. Todos estos "economistas" están relacionados con el poder al que sueñan esclarecer y servir. La aritmética política no está pensada sino desde el punto de vista del Príncipe y en función de él: es un saber para el Estado. Las definiciones que se forjan de esta expresión resultan significativas. Siempre articulan el saber que produce la aritmética política con el poder que posibilita. Diderot da la siguiente definición en la *Encyclopédie* (que toma por otro lado muchas veces literalmente en el *Dictionnaire universel de commerce* de Savary des Bruslons): "Es aquella cuyas operaciones tienen la finalidad de hacer búsquedas útiles para el arte de gobernar a los pueblos, como las de la cantidad de hombres que viven en el país; de la cantidad de alimentos que deben consumir; del trabajo que pueden hacer; del tiempo que tienen para vivir; de la fertilidad de las tierras; de la frecuencia de los naufragios, etc. [...] Un ministro hábil sacaría de todo ello una multitud de consecuencias para el perfeccionamiento de la agricultura, para el comercio tanto interior como exterior, para las colonias, para las políticas de cambio y el empleo del dinero, etcétera."

En este sentido, la economía como ciencia de la riqueza

todavía no existe con todos estos autores. En tanto aritmética política, tiene que ver con la estadística y con el cálculo; en tanto economía política, se confunde con la filosofía política. El artículo que Rousseau dedica a la economía política en la *Encyclopédie* es sintomático al respecto. Después de haber distinguido la economía particular o doméstica de la economía pública o política refiriéndose implícitamente a Aristóteles, define esta última simplemente como el gobierno. Su artículo, en rigor, es un artículo de filosofía política que tiene más que ver con el *Contrato social* que con la *Riqueza de las naciones*; sólo de modo muy incidental aborda los problemas fiscales o las cuestiones propiamente económicas. En 1767, los "Mémoires secrets" hablan incluso de los fisiócratas como de la "secta de los economistas" diciendo de ellos: "Son filósofos políticos que han escrito sobre las materias agrarias o de administración interior".[15]

Es más, la aritmética política no se impone como disciplina sino en la medida en que apela a cálculos sofisticados. En efecto, los cálculos útiles para el legislador se consideran como mucho más complejos que los que deben hacer los comerciantes que proceden a cálculos de arbitrajes y transportes. "En el campo de las finanzas, escribe Melon, el empleado más subalterno conoce el cálculo de las ganancias y de los gastos [...] y muy lejos de allí se encuentra la más mínima ciencia de gobierno" (*Essai politique sur le commerce*, pp. 809-810). Es por esta simple razón que no hay aritmética comercial como sí hay, en cambio, una aritmética política, aunque existan manuales simples para los negociantes.

Por consiguiente, la economía sigue siendo relativamente inhallable en el siglo XVIII, al menos hasta Smith. Sólo se conoce el comercio por un lado y la política por el otro. Existe una abundante literatura dedicada al primer tema con una finalidad puramente utilitaria, a imagen del célebre *Parfait Négociant* de Jacques Savary, que será reeditado en muchas ocasiones después de su primera edición de 1675 (este libro es una guía práctica, un manual que contiene muchas informaciones en materia de comercio al por mayor, al por menor, de letras de cambio, de derecho societario, de pesas y medidas en los diferentes países; fue concebido "con el objetivo de permitirles a los mercaderes y a negociantes administrar sabiamente sus asuntos y saber manejarse con soltura y solvencia

[15] Citado por F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. VI, *Le XVIIIe siècle*, Armand Collin, París, 1966.

en el comercio con el extranjero"). Por otro lado, también abundan los libros que tratan ya sea de filosofía política, ya sea de aritmética política. Pero no hay realmente verdaderos libros de economía.

Esta "ausencia" de la economía reconoce varias razones que ya hemos comenzado a señalar. La primera reside en el hecho de que se piensa la economía desde el punto de vista del poder, desde una perspectiva principalmente fiscal. El propio comercio es considerado fiscalmente: debe ser alentado y sostenido porque su desarrollo puede acelerar los ingresos de impuestos. La cuestión de saber si debe ejercerse libremente, con un mínimo de intervención posible por parte del Estado, tal como lo desea Boisguilbert, o si debe ser alentado a través de la constitución de una *Oficina económica*,[16] como lo propone Dupin o de una *Dirección general del comercio*[17] como lo sugiere Boulainvilliers, es sólo secundaria. Lo importante es que en ambos casos la economía esté reducida, a la vez y en un mismo movimiento, al comercio y extendida a la política, como quebrada en dos. La segunda razón de esta "ausencia" de la economía, que es la consecuencia de la primera, reside en el hecho decisivo de que la economía sólo puede pensarse verdaderamente como ciencia de la riqueza, a partir del momento en que la economía doméstica y las formas de socialización que implica están en regresión, en el marco de una sociedad civil relativamente autónoma y suficientemente consistente. Si el príncipe es el sujeto de la aritmética política, si el negociante es el sujeto del comercio, la economía sigue sin tener sujeto mientras no haya una verdadera sociedad civil. Es por ello que carece de objeto. En este sentido, no se puede comprender la formación de la ciencia económica como una lenta maduración de conceptos que se habrían afinado y construido progresivamente. Su desarrollo también está vinculado con la naturaleza de las relaciones entre la sociedad y el Estado. Por ejemplo, a partir de este elemento es posible comprender la economía política inglesa. Sólo está "avanzada" respecto de la economía política francesa en la medida en que es la sociedad civil inglesa la que está adelantada respecto de la sociedad civil francesa. La aritmética política seguirá imponiéndose en Francia du-

[16] Cf. *Les Oeconomiques*, t. I, pp. 289-300.

[17] Cf. *Mémoire pour rendre l'État puissant et invincible, et tous les sujets de ce même État heureux et riches*, in *Mémoires présentés à Monseigneur le duc d'Orléans*, t. I, pp. 15-73.

rante mucho tiempo después de la publicación de la *Riqueza de las naciones*. Incluso durante la Revolución Francesa se observará una multiplicación de las obras de este tipo. En efecto, el nuevo poder ve toda la utilidad que puede obtener de los materiales estadísticos sobre la población y la producción con una finalidad fiscal y política. Incluso los ensayos de aritmética política de Lagrange y de Lavoisier serán impresos por orden de la Cámara de Diputados. En la advertencia a su informe *De la richesse territoriale du royaume de France* (1791), Lavoisier señala con profusión de detalles la importancia de la aritmética política para el hombre de Estado. A su juicio, es a partir de los cálculos y de las combinaciones así provistas como la nación francesa podrá emprender trabajos "que serán fuente de asombro para las razas futuras". Escribe significativamente: "Sólo a ellos [los representantes de la nación] les corresponderá fundar para el porvenir un establecimiento público al que vendrán a confundirse los resultados de la balanza de la agricultura, del comercio y de la población; donde la situación del reino, su riqueza en hombres, en productos, en industria, en capitales acumulados, vendrán a pintarse como en un cuadro abreviado. Para formar ese gran establecimiento, que no existe en ninguna otra nación, que sólo puede existir en Francia, la Cámara de Diputados no tiene más que desearlo y quererlo. La organización actual del reino parece haber sido dispuesta por adelantado para prestarse a todas estas búsquedas. Por intermedio de los directorios de departamentos y de distritos, la administración general puede alcanzar con facilidad hasta las últimas ramificaciones del árbol político, hasta las municipalidades: con una correspondencia patriótica de esta especie, no hay informaciones que no se puedan conseguir, no hay trabajos que no se puedan emprender" (*De la richesse territoriale*, p. 584).

Por consiguiente, la economía se reduce a la aritmética política cuando el Estado aparece como el único lugar efectivo de iniciativa en la sociedad y como la forma insuperable de identidad de la nación, cuando domina a una sociedad civil frágil que no existe más que en el nivel de actividades sociales limitadas.

4. La economía como ciencia de la riqueza

La crítica de la aritmética política en Inglaterra no sólo traduce una desconfianza respecto del Estado y una preocupación por la instauración de una mayor libertad de comercio. En efecto, desde este punto de vista, el clivaje clásico entre mercantilismo y liberalismo no resulta muy esclarecedor. Potencia política y desarrollo del comercio aparecen en todos los casos como interdependientes. Incluso sería fácil mostrar, apoyándonos en citas, que Colbert es, en muchos sentidos, partidario de una libertad de comercio tan completa como la que reclama Smith; con la paradójica diferencia de que Smith desconfía más de los negociantes que Colbert. No obstante, es cierto que en la Europa del siglo XVIII hay un aumento del interés por el comercio. Galiani puede observar con razón: "Nuestros ancestros no miraban el trigo sino a la luz de la política y de la razón de Estado; hoy en día queremos mirarlo sólo como un objeto de comercio" (*Dialogue sur les blés*, p. 25). Pero este juicio no debe extraviarnos aunque sea tanto más significativo cuanto que está formulado por un autor generalmente considerado como mercantilista. La política y el comercio son ciertamente dos aspectos de una misma representación de la sociedad centrada en el Estado.

Por ende, la economía política inglesa no se basa en un desplazamiento de esta relación entre la política y el comercio, acentuando la autonomía de este último. Se construye más fundamentalmente en una nueva representación de la política misma, como ya lo hemos señalado en los capítulos anteriores. Es una nueva práctica y una nueva representación de la política lo que permite explicar la formación de la economía política inglesa de Locke a Smith. Mientras que el Estado-nación se confunde en Francia con el Estado-administración y el Estado-gobierno, el Estado-nación inglés se pretende primero un Estado de derecho. Esta diferencia es esencial; no hablamos de lo mismo cuando nos referimos al Estado inglés y al Estado francés. La relación entre el Estado como forma social, el Estado como forma jurídica y el Estado como forma política es profundamente diferente en ambos casos.

Esta distinción, por lo demás, está formulada con toda claridad por Steuart. Como Rousseau, Steuart reconoce, sin embargo, que "la economía política es, en relación con el

Estado, lo que es la economía simple con respecto a una casa" (*Recherche des principes de l'économie politique*, t. I, p. 3). Pero Steuart observa rápidamente que la economía y el gobierno, incluso en una familia particular, presentan dos ideas distintas y persiguen dos objetivos diferentes. Señala cómo el jefe de familia tiene una doble función: es a la vez *señor* y *administrador*. De modo que se ve llevado a distinguir por un lado la economía política, que requiere un talento de ejecución, y por el otro el gobierno, que implica un poder de mando: el administrador se preocupa por la primera, el príncipe por el segundo. Steuart no es un economista "liberal", no obstante lo cual su representación de las relaciones entre la economía y la política no tiene nada que ver con la de todos los autores de aritmética política. Piensa a partir de la existencia de una sociedad civil relativamente autónoma y de un Estado considerado como un Estado de derecho.

Éste es el marco en el cual hay que comprender la revolución en la economía cuyo símbolo es Smith. Adam Smith siempre desconfió de la aritmética política. Escribió en la *Riqueza* que no le inspiraba gran confianza. Esta posición debe comprenderse políticamente y no técnicamente. No sólo ataca los límites y las debilidades de la estadística, sino la representación del funcionamiento de la sociedad que implican. Por otro lado, es por ello que no presentará su libro como una obra de economía política, disciplina que define como "una rama de los conocimientos del legislador y del hombre de Estado" (*Riqueza*, introducción al libro IV). Si prefiere "el sistema simple y fácil de la libertad natural" a todos los sistemas de economía política, ya se trate del mercantilismo o del fisiocratismo, es principalmente porque ya no se sitúa del lado del hombre de Estado. Piensa a partir de la nación, es decir en él a partir de la sociedad civil. El saber que produce es un saber sobre la sociedad civil y para ella. En consecuencia, habla de la ciencia de la riqueza y ya no de economía política. El mercado, y ya no el Estado, es para él el verdadero espacio de socialización. Ya no piensa a partir del clivaje economía doméstica / economía política, como la mayor parte de sus predecesores. La ciencia de la riqueza sustituye a una y a otra: se concibe como ciencia del funcionamiento de la sociedad civil moderna en el marco de un Estado de derecho.

Consiguientemente, se puede ver a partir de aquí cómo el uso de los preceptos del liberalismo económico en un contexto social y político que no responde a las condiciones históricas

(por otro lado idealizadas) a partir de las cuales Smith trabajaba puede cobrar un sentido totalmente diferente. La reducción del pensamiento de Smith a un simple liberalismo económico, por lo demás, iba a producir en Europa efectos que él mismo ni siquiera podía sospechar.

La fuerza de la ciencia de la riqueza iba a consistir en producir una "cultura" internacional, superando todos los clivajes políticos. Acaso sin saberlo, iba a hacer resurgir el recuerdo del Imperio, confiriéndole a Europa una cohesión que había perdido con la desagregación de la cristiandad. El mercado estaba listo para convertirse en la nueva *patria communis* de la humanidad.

Segunda parte

LOS AVATARES DE LA IDEOLOGÍA ECONÓMICA

6
PAINE, GODWIN Y EL LIBERALISMO UTÓPICO

1. Sociedad de mercado y extinción de lo político

Ya hemos señalado ampliamente que era falso reducir el mercado a un simple mecanismo económico de provisión óptima de los recursos en un universo de escasez, a un sistema de regulación de los circuitos de producción y de distribución de las riquezas. En efecto, el concepto de mercado debe ser comprendido primero sociológica y políticamente. En Smith no se presenta bajo una forma económica sino en la medida en que éste considera implícitamente la economía como realización de la política. Por lo demás, la mayor parte de los lectores contemporáneos de Smith no se equivocaron en este punto. Es en el orden político donde las ideas de la *Riqueza de las naciones* serán más retomadas. Sólo más tarde, hacia mediados del siglo XIX, Smith será confinado al papel de padre fundador de la economía política, anexado como profeta y ancestro del liberalismo económico que a la sazón se expande alrededor de Bastiat en Francia y de la escuela de Manchester en Gran Bretaña. Por otro lado, esta "normalización" de Smith no está exenta de segundas intenciones. Participa de esa vasta empresa de constitución del liberalismo económico –cortados todos sus lazos históricos con el liberalismo político– en ideología dominante en provecho de la burguesía. A fines del siglo XVIII, en cambio, es en el campo de la filosofía política donde las tesis de Smith aparecen como más fecundas. En muchos sentidos, es el acompañante, incluso el inspirador, de las ideas liberales radicales que se expanden entonces en Gran Bretaña, encontrando un eco

popular profundo.[1] En la propia Francia no se puede descuidar el impacto directo de sus escritos sobre algunos de los más célebres teóricos de la Revolución. Así, la *Riqueza de las naciones* era uno de los libros de cabecera de Sieyès, quien veía en la armonía del mundo de la economía el fundamento del nuevo orden social.[2]

Empero, fue sobre todo en Gran Bretaña donde la fecundidad política de Smith resultó más importante. En efecto, el radicalismo inglés de fines del siglo XVIII, marcado por Godwin, Paine, Price, Priestley, puede analizarse como una tentativa de utilización de los conceptos de Smith para tratar la cuestión política. Este movimiento es particularmente nítido en Godwin y en Paine, de quienes puede decirse que explicitan y desarrollan la filosofía política subyacente en la obra de Smith. En particular, otorgan su pleno efecto a *la distinción conceptual entre sociedad y gobierno* esbozada por este último, distinción fundada en el reconocimiento del carácter autoinstituido y autorregulado de la sociedad de mercado. Esta cuestión está especialmente en el corazón del *Common Sense* de Thomas Paine, de 1776, el mismo año de la publicación de la *Riqueza de las naciones*. Así, a partir de las primeras líneas del libro, reprocha a algunos escritores haber confundido la sociedad con el gobierno. Para él, "la sociedad y el gobierno no son solamente realidades diferentes: reconocen orígenes diferentes. La sociedad es el producto de nuestras necesidades; el gobierno, el de nuestras debilidades" (p. 65). Por lo tanto, el gobierno, es decir la política, no es más que una realidad secundaria, residual. "La sociedad, escribe, es en todos los casos una bendición, mientras que el gobierno, incluso en su mejor estado, no es más que un mal necesario." De modo que lo que funda la perspectiva de una extinción de la política, de un deterioro del Estado en beneficio de la sociedad civil es la autosuficiencia de la sociedad: "Cuanto más se acerca un gobierno a la forma republicana, menos trabajo para hacer tiene el soberano" (*Commom Sense*, p. 80). Ya no hay lugar para una instancia separada de regulación y

[1] Sobre esta cuestión, consúltese el libro muy documentado de E. P. Thomson, *The Making of the english working class* (Londres, 1963), en particular en los capítulos IV, "*The free-born englishman*" y V, "*Planting the liberty tree*".

[2] Cf. la introducción de R. Zapperi a *Qu'est-ce que le Tiers État?* (Droz, Ginebra, 1970), donde Zapperi muestra de manera detallada cómo Sièyes concibió la ambición de implantar su política en el terreno de la economía de mercado.

de orientación del orden social (el gobierno) en el marco de una sociedad concebida como un mercado. La aplicación de los principios de Smith conduce así al anarquismo en el sentido primero del término, es decir a la representación de una sociedad inmediata a sí misma, que no necesita organización separada de dirección. Traspuesto a la política, el principio de identidad natural de los intereses funda directamente la tesis anarquista.[3]

El paralelismo entre Paine y Smith, ya legible en *Common Sense*, aparecía con mucha más nitidez aun en la segunda parte de *Rights of man* (1791), donde Paine deplora que todo lo que se relaciona con la vida de la nación haya sido "absorbido y confundido bajo el nombre general de gobierno". Así, en el célebre capítulo "De la sociedad y de la civilización", se dedica a señalar que la sociedad no necesitó del gobierno para desarrollarse. "La mayor parte del orden que reina en la humanidad, escribe, no es el efecto del gobierno. Se origina en los principios de la sociedad y en la constitución natural del hombre. Existía antes que todo gobierno, y seguirá existiendo si el gobierno formal desapareciera. La dependencia mutua y el interés recíproco que experimentan los hombres crean esta gran cadena que une a la sociedad. El propietario de tierras, el granjero, el manufacturero, el comerciante y todas las actividades prosperan gracias a la ayuda que cada cual recibe de cada uno y de todos. El interés común regula sus relaciones y forma su ley [...]. En una palabra, la sociedad realiza para sí misma casi todo lo que se le atribuye al gobierno" (p. 185). Estos enunciados parecen casi directamente extraídos de la *Riqueza de las naciones*. Es la ley del interés recíproco lo que gobierna por sí sola a la sociedad, y en consecuencia no es necesario un organismo separado, salvo para responder "a la pequeña cantidad de casos que la sociedad y la cultura no pueden regular cómodamente" (p. 186). El principio del intercambio y de la división del trabajo basta para garantizar la cohesión y la paz del orden social. En efecto, "la seguridad y la prosperidad del individuo y de la colectividad dependen de la circulación incesante de los intereses que, al pasar a través de millones de canales, irriga a la humanidad mucho más de lo que puede hacerlo el mejor gobierno" (p. 187). Por lo demás, Paine no se conforma con tratar políticamente esta cuestión

[3] Esta relación entre liberalismo y anarquismo, subrayada por Halévy en *La Formation du radicalisme philosophique*, se nos presenta como una de las claves de muchas ambigüedades sobre la autogestión.

de la relación entre la sociedad y el gobierno. Apoyándose en el ejemplo estadounidense, también señala detenidamente que el principal resultado de una abolición de la forma gubernamental clásica permitiría una reducción fantástica de los impuestos, dejando a cada cual lo esencial del fruto de su trabajo. Al identificar el combate revolucionario con la lucha por la abolición del gobierno, *Paine identifica así la democracia con la sociedad de mercado*. Estas dos realidades se confunden a sus ojos. La relación mercantil sigue siendo para él el arquetipo de las nuevas relaciones sociales que se deben instaurar: el comercio es el instrumento de la simpatía y la benevolencia recíproca entre los hombres y de la paz entre las naciones. La revolución democrática y el impulso del comercio corren parejos para el autor de *Rights of man*. El pensamiento político de Paine, sin embargo, sigue siendo más complejo de lo que lo sugieren los numerosos pasajes de *Rights of man* calcados de la *Riqueza de las naciones*. En efecto, critica el principio de todo gobierno, y a veces sólo parece rechazar los gobiernos "tal como han existido hasta hoy en el mundo". De manera que su crítica, en algunos momentos, parece reducirse a la denuncia de "viejos gobiernos" fundados en la violencia mientras habla, en cambio, de la necesidad de instaurar gobiernos fundados en la representación popular. Si la finalidad de la Revolución siempre es claramente derribar los gobiernos fundados en la violencia o en el principio hereditario, luego parece vacilar entre la constitución de una sociedad fundada únicamente en la armonía natural de los intereses y en la implementación de un gobierno representativo. Para superar esta dificultad, recurre a un cambio de vocabulario sustituyendo el término "gobierno", para calificar la situación posrevolucionaria, por el de *asociación general*. "A partir del momento en que el gobierno formal queda abolido, escribe, la sociedad comienza a funcionar. Se implementa una asociación general, y el interés común produce la seguridad mutua" (p. 186). En consecuencia, el "nuevo" gobierno no es otra cosa que "una asociación nacional que funciona sobre la base de los principios de la sociedad" (p. 189). Marx y Engels utilizarán más adelante el mismo procedimiento estableciendo la diferencia entre la comunidad (el nuevo Estado) y el Estado (el antiguo Estado). Por ende es, en Paine donde se encuentra el origen de toda la ambigüedad del pensamiento marxista sobre el Estado, que así aparece como lo que es: el puro producto de

la represión de la pregunta por lo político en el marco de un pensamiento de la sociedad de mercado.[4] Pero ésta no es la única ambigüedad de Paine. En efecto, vacila continuamente entre dos principios contradictorios: la afirmación de los derechos humanos por un lado y la afirmación del principio de utilidad general por el otro. La diferencia de punto de vista entre las dos partes de *Rights of man* resulta elocuente al respecto. Sólo supera parcialmente esta contradicción articulando estos dos principios en el tiempo. En el marco de la lucha contra el Antiguo Régimen, el movimiento democrático se identifica con la reivindicación de derechos, mientras que en la nueva sociedad, lo que gobierna es el principio de la utilidad y de la armonía de los intereses. Por ende, la idea de democracia es ambivalente en Paine: es a la vez acceso a la esfera del derecho a través de la afirmación de los derechos humanos y superación de dicha esfera del derecho en el reconocimiento del gobierno de la ley natural. En esta medida, Paine no puede pensar el porvenir de la democracia en el sentido de movimiento por los derechos humanos; ésta se apaga al día siguiente de la revolución. Por consiguiente, la democracia no es más que un momento del combate contra la antigua sociedad. Allí se encuentra incluso el origen de toda la teoría marxista y leninista del deterioro de la democracia sobre la base de la distinción entre los derechos formales (los derechos humanos en Paine) y los derechos reales (el reino de la ley natural de la sociedad sin clases). También retomaremos este punto. Por ahora bástenos subrayar el sentido profundo de las ambigüedades de Paine en su ensayo de aplicación de las ideas fundamentales de Smith a la resolución de la cuestión de lo político.

Arribados a este punto, necesitamos abordar a Godwin. Godwin, en efecto, radicaliza las ideas de Paine vaciándolas de toda ambigüedad. En su obra, *Enquiry concerning political justice*, opta claramente por una sociedad sin gobierno y elige el principio de la identidad de intereses contra el de igualdad de derechos. Así opera la fusión completa de la idea utilitaria con la idea democrática, lógicamente confundida con el anarquismo. Es el rechazo de la problemática en términos de derechos humanos lo que está en el centro del razonamiento de Godwin. Para él, reconocer que el hombre tiene derechos, es aceptar que puede hacer algo injusto o absurdo. Por ende

[4] Retomaremos esta cuestión en el capítulo dedicado a Marx.

ni el hombre ni *a fortiori* la sociedad pueden hablar con propiedad de derechos. Sólo pueden contentarse con "la voz inmutable de la razón y de la justicia". Es por ello que no hay lugar para la política en el universo de Godwin. Pero su anarquismo –pocos autores han ido tan lejos como él en esta dirección– no significa el rechazo de todo orden, muy por el contrario. En efecto, distingue tres formas de autoridad. La confianza y el respeto por una persona estimada en primer lugar. Enfatiza que, por otro lado, ésa es la significación original del término. La concibe como legítima, si no es ciega. La autoridad de la razón, en segundo lugar: el individuo no hace más que obedecerse a sí mismo. Para él, ésta es la forma superior de autoridad que necesariamente está relacionada con la ausencia de todo gobierno, como autoridad política restrictiva externa al individuo. Es la tercera forma de autoridad –la autoridad política– la que Godwin rechaza absolutamente como contraria a la naturaleza. El gobierno, cualquiera sea el régimen, es efectivamente una forma de autoridad que no ofrece ninguna garantía de conformidad a la justicia y a la moral universales. Además, despoja al individuo del ejercicio de su juicio privado, lo que tiene de más precioso: "El ejercicio universal del juicio privado es una doctrina tan bella que los verdaderos políticos sentirán ciertamente una infinita repugnancia ante la sola idea de admitir la posibilidad de mezclarse con ella" (*Enquiry*, p. 208). Por lo tanto, Godwin puede concluir lógicamente que "el gobierno es en todos los casos un mal" (*Enquiry*, p. 566). Radicaliza absolutamente la desconfianza de Locke respecto de la idea de gobierno sobre la base de las ideas de Smith.

La radicalidad y la nitidez de sus teorías contrastan así con la vertiente inacabada y ambigua de Paine. Pero los dos hombres no se dirigen al mismo público. Godwin se concibe como un puro teórico; no se propone escribir sino para un público limitado, llegando a elegir, para la publicación de su libro, una edición costosa de pequeña tirada. Paine, por el contrario, es un escritor popular. *Common Sense* y *Right of man* son prodigiosos éxitos de librería. Vive los combates y las revoluciones en Francia, en Gran Bretaña, en los Estados Unidos. Debe transigir con la realidad si quiere tener alguna influencia en ella.

Con todo, en uno y en otro, pese a sus diferencias, lo que se desarrolla es una misma imagen de la sociedad y de su porvenir. La sociedad de mercado como lugar de extinción de lo político sigue siendo el horizonte insuperable de su pensamiento teórico.

Esta representación de la reducción y de la extinción de la política en el sentido tradicional se traduce también en la difusión *de una ideología de la simplicidad política*. Esta cuestión se halla en el corazón de las obras de Godwin y Paine. La noción de simplicidad política abarca dos aspectos en ellos. En primer lugar, la limitación del campo propiamente político en la sociedad. Es el tema de la reducción del gobierno que ya hemos abordado. Pero también es la afirmación de la simplicidad de la función política en un mundo nuevo. En efecto, son las leyes las que deben gobernar. Es lo que Paine admira en los Estados Unidos incipientes. "En los Estados Unidos, escribe en *Common Sense*, lo que reina es la ley. Así como en un gobierno absoluto el soberano se identifica con la ley, en los países libres la ley debe *ser* reina; y no debe haber otro soberano" (p. 98). Esta ley es la ley natural del mercado y de la identidad de los intereses, es la ley moral. Así pues, "una buena regulación política, observa Godwin, no es otra cosa que una parte de la ley moral" (*Enquiry*, p. 166).

Esta simplicidad no es contradictoria con el reconocimiento de la complejidad social, sino todo el contrario, dado que dicha complejidad social se halla autorregulada por las leyes del mercado dado que no se encuentra congelada y perturbada por formas de socialización particulares. Es por ello que Paine critica con una violencia como la de Smith todas las cartas y corporaciones que le impiden a la sociedad funcionar como un mercado. Godwin va más lejos aun. En efecto, denuncia todas las asociaciones y partidos políticos que, a su juicio, van a interferir de manera intolerable el despliegue de la ley moral. Éste es un punto decisivo de clivaje filosófico respecto de Burke. En efecto, para Burke, la política es irreductible, pues es un *arte* y no una *ciencia local* que podría ser englobada en otra ciencia global, la de la sociedad o la de la economía, por ejemplo. La política, por lo tanto, es necesariamente compleja para él. "La naturaleza del hombre es enmarañada, observa, los objetos de la sociedad son tan complejos como sea posible; es por ello que un poder simple en su disposición o en su dirección ya no puede convenir ni a la naturaleza del hombre ni a la calidad de sus asuntos" (*Réflexions sur la Révolution de France*, p. 110). Esta cuestión se encuentra en el centro de la polémica que Paine desarrolla contra él en la primera parte de *Rights of man*. Para Paine, la oposición

entre lo viejo y lo nuevo es equivalente a la oposición entre lo complejo y lo simple: la revolución tiene la finalidad de simplificar el mundo. Es por ello que sueña con combatir a un enemigo que sea el puro reverso de la simplicidad que él desea. Escribe significativamente en *Common Sense*: "Los gobiernos absolutos tienen la ventaja de ser simples; si el pueblo sufre, sabe de dónde provienen sus sufrimientos y sabe cómo remediarlos sin desorientarse. Pero la constitución de Inglaterra es tan excesivamente compleja que la nación puede sufrir durante años sin ser capaz de descubrir de dónde procede el mal; cada médico político (*sic*) aconsejará un remedio diferente" (p. 68). Desea una revolución que sea una simple inversión del mundo. Por consiguiente, a su juicio, la sociedad compleja es doblemente peligrosa. Lo es a la vez filosófica y tácticamente. Burke aparece como más lúcido cuando condena las teorías simplistas que confunden el derecho del pueblo con su poder real, cuando percibe la naturaleza del proceso que conduce de la simplificación teórica a la desviación práctica. "En tantas partes del mundo lo que ha creado gobietnos arbitrarios es el gusto depravado de tomar los caminos más cortos y las pequeñas facilidades engañosas, observa; es lo que había producido el antiguo gobierno arbitrario de Francia, es lo que ha parido la república arbitraria de París" (*Considérations*, pp. 308-309). Es el primero en comprender el mecanismo a través del cual la simplicidad democrática puede convertirse en totalitarismo, ya que, a diferencia del déspota, que no es invulnerable, "el pueblo entero jamás puede utilizar otro ejemplo que el de sí mismo" (p. 170).

Por otra parte, Godwin, contrariamente a Paine, no habría renegado de este análisis. *Political Justice* incluso contiene muy vigorosas críticas respecto de los revolucionarios jacobinos, acusados de querer hacer entrar a la fuerza a la sociedad en los planes prefabricados de su imaginación política. En efecto, en él, la simplicidad política se traduce principalmente en una *interiorización absoluta* de la política por parte de la sociedad civil. La política se disuelve, literalmente, en el juicio privado del conjunto de los individuos. Es por ello que "la sinceridad positiva" y el "control público" se hallan en el corazón de su sistema filosófico. El orden social es totalmente interior a la sociedad: es el producto de la existencia de cada uno bajo la mirada de todos. "El control de cada uno en la conducta de sus vecinos, escribe, constituirá una censura

totalmente irresistible" (*Enquiry*, p. 554). En última instancia, la ley positiva y el gobierno, es decir la política, están reemplazados en Godwin por el ojo atento y censor de la opinión pública. Estima así que tanto la política como la justicia en tanto instituciones pueden ser eliminadas de la vida social. De modo que su denuncia del principio del castigo social como medio de obligar a los hombres a hacer el bien (principio sistematizado por Bentham) va lógicamente acompañado por una interiorización absoluta de la coerción social. Su "ojo de juicio público" hace de la sociedad entera una vasta prisión, a imagen del panóptico con el que soñaba Bentham. Su anarquismo democrático se transforma directamente en un totalitarismo de rostro humano: el de la coerción invisible, omnipresente, sin límites, que la sociedad entera hace pesar sobre sí misma, borrando toda frontera entre el dominio privado y el dominio público.

Godwin espera felizmente, si cabe la expresión, que esta visión se realice progresivamente por medio de una lenta transformación moral de los individuos, rechazando severamente la concepción de los radicales de su época, a los cuales les reprochaba querer suprimir la política por la política.

El autocontrol radical de la sociedad predicada por Godwin, no obstante, es contradictorio en los términos: a su juicio implica, en efecto, una reducción del papel de la economía en la sociedad mientras que su filosofía social es el punto último de culminación de una representación de la sociedad como mercado. Expliquémoslo. El rechazo de la política está pensado por Godwin a partir de los conceptos de Smith. Ahora bien, Godwin concibe la realización de su proyecto como indisociable de una igualdad de las condiciones, única garantía para él de una perfecta fluidez social. Al mismo tiempo, reconoce que es en el nivel económico donde se definen las desigualdades fundamentales. Al reconocer que "el amor de la diferenciación" está en el centro de las pasiones humanas, no piensa que sea posible suprimirlo, sino simplemente hacerlo derivar de la esfera económica a la esfera cultural. En una palabra, que la diferencia entre el intelectual y el poeta, o entre el artista y el orador reemplaza la desigualdad entre el rico y el pobre. Por ende, demuestra ser un firme partidario de la limitación del desarrollo de la economía, condenando especialmente la tecnología moderna (aquí coincide indirectamente con la hipótesis implícita de la frugalidad consentida en la que se basaba la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith, a la que nos

hemos referido en un capítulo anterior). Pero al hacerlo, resquebraja el principio de la armonía natural de los intereses en el que se apoya el conjunto de su filosofía, el cual por lo tanto aparece como internamente contradictorio.

En todos los casos, ya se trate de Godwin o de Paine, la ideología de la simplicidad política se revela ciertamente como la transposición de las ideas de Smith al terreno político, fundando el idealismo liberal o incluso el liberalismo utópico como realización de la democracia.

3. La mano invisible y el sufragio universal

El ejercicio del sufragio universal es uno de los principales fundamentos de la democracia. Pero ¿se lo puede considerar como el equivalente en el orden político de la mano invisible en el orden económico y social? La respuesta a esta pregunta resulta decisiva para comprender los lazos que unen la noción moderna de democracia con la representación de la sociedad como mercado. Los análisis de Godwin y de Paine son particularmente esclarecedores al respecto.

Para Godwin, la democracia no es un régimen político propiamente dicho, sino que es un *estado social*. La define significativamente como "un sistema de gobierno según el cual cada miembro de la sociedad es considerado como un hombre y nada más" (*Enquiry*, p. 486). La democracia se identifica así con la *igualdad de las condiciones*; es el estado en el cual "cada hombre es mirado como igual (ibíd.). A su juicio, por lo tanto, no tiene nada que ver con un modo de decisión colectiva; no es una forma de ejercicio popular de la soberanía. "La voz del pueblo, escribe, no es, como a veces se ha sostenido ridículamente, 'la voz de la verdad y de Dios'; el consenso universal no puede transformar lo falso en verdadero" (*Enquiry*, p. 196). En efecto, la ley natural es la única que puede gobernar. Los hombres no pueden sino interpretar y seguir esta ley que constituye una autoridad a la cual no pueden escapar. Es por ello que "el foro más poblado o el más venerable senado no pueden erigir una sola regla de justicia que ya no haya existido como tal previamente a su decisión" (ibíd., p. 197). La democracia como ejercicio colectivo de la libertad se reduce pues al reconocimiento de la superioridad de la ley moral. Sólo existe como intelección de la necesidad,

para emplear un lenguaje hegeliano. Por lo tanto, la democracia como ejercicio de la soberanía popular que no reconociera ninguna autoridad externa a la suya es peligrosa: puede conducir la humanidad a su perdición.

Godwin reconoce sin embargo que la verdadera democracia, la igualdad de las condiciones relacionada con la extinción de lo político, todavía no está realizada. Por consiguiente, acepta que pueda tener lugar una forma de transición. Pero cuanto más radical se muestra en su perspectiva, tanto más prudente y moderado se muestra en lo que atañe a los caminos a tomar para realizarla. Al rechazar, a diferencia de los radicales ingleses, toda solución política para la extinción de lo político, confía a una elite el cuidado de hacer acceder progresivamente a la humanidad al reino del juicio privado. "Los hombres de genio, observa, deben manifestarse para analizar la máquina de la sociedad, para demostrar cómo sus diferentes partes están unidas entre ellas y para encontrar sus defectos y las soluciones. Es el único modo como pueden producirse las grandes reformas.[5] En efecto, sólo esta elite posee un saber suficiente y una virtud tan perfecta como para guiar a la sociedad hacia su porvenir. Para él no hay ninguna contradicción entre el fin y los medios en esta proposición, ya que comprende la democracia como un estado social y no como una forma de régimen político. La democracia política, *stricto sensu*, para él es incluso lo contrario de la democracia, ya que implica fatalmente la aceptación de los principios de representación y de mayoría. Como Rousseau, piensa, en efecto, que la soberanía no puede delegarse a representantes. Pero mientras que Rousseau se apoya en una visión global de la sociedad para fundar esta imposibilidad, Godwin se funda en una representación radicalmente atomizada de la sociedad. Como la sociedad no es para él sino un conglomerado de individuos, el principio de la representación es condenable; es contradictorio con la afirmación de la soberanía absoluta del juicio privado. Por la misma razón, rechaza el principio mayoritario que equivaldría a enajenar el derecho en el ejercicio del juicio privado de la minoría. La mayor parte de los teóricos clásicos del contrato social de Hobbes a Rousseau, por otra parte, habían evitado cuidadosamente enfrentarse con este problema de la relación mayoría / minoría, insistiendo en el *carácter consensual* del contrato originario que

[5] *The Enquirer* (1797), citado por I. Kramnick en la introducción de *Political Justice*.

estaba fundado en una decisión voluntaria. En efecto, en este marco, la aplicación del principio mayoritario habría sido el equivalente de un verdadero derecho a la exclusión social.

Las posiciones de Thomas Paine respecto de esta cuestión son más difíciles de delimitar. En efecto, comparte a la vez la visión de Godwin y la visión política tradicional. La democracia, para él, es al mismo tiempo un estado social y un régimen político. Pero se toma el trabajo de distinguir cuidadosamente democracia y representación, afirmando que se trata de dos realidades diferentes. Es lo que le permite conciliar las dos concepciones de la democracia. Comprende la democracia como estado social y la representación como forma política. Esta última se le presenta como técnicamente indispensable, mientras tenga por objeto constituir un gobierno cuyo campo de intervención esté estrictamente limitado y cuya posición no sea superior a la de la sociedad.

Por otro lado, el conjunto de los razonamientos de Paine se basa –y es lo que le confiere toda su lógica– en una concepción puramente económica del papel del gobierno. No olvida que es el eslogan *no taxation without representation* lo que ha movilizado a los colonos de Estados Unidos contra Gran Bretaña. Por lo tanto, la política no tiene la finalidad de dirigir la sociedad; no es sino el lugar de la gestión de los intereses económicos comunes al conjunto de los ciudadanos (estos intereses comunes son los que definen la ciudadanía). Su abordaje de la cuestión política en este punto es totalmente idéntico al desarrollado por Smith en el libro V de la *Riqueza de las naciones*. Esta reducción de la función política es lo que le permite tratar de manera original la cuestión de las relaciones entre minoría y mayoría y superar la denuncia del riesgo de opresión de la minoría por la mayoría. En efecto, las elecciones políticas, reducidas a los intereses económicos comunes a los diferentes miembros de la sociedad, se aprehenden en él en los mismos términos que los del intercambio económico normal. "Cada hombre, escribe, es un propietario del gobierno, y lo considera como una parte necesaria de los asuntos que debe manejar. Examina el costo y lo compara con los beneficios; y por encima de todo, no tiene la costumbre de seguir ciegamente a quienes los gobiernos denominan líderes" (*Rights of man*, p. 206). En efecto, a partir del momento en que la vida política y el sufragio universal están reducidos a un cálculo de costo-beneficio, la noción de mayoría y de minoría pierde todo su sentido. No hay más minoría que

perdedores en un intercambio económico. En esta medida, así como siempre hay una ganancia mutua en el intercambio de mercaderías, el resultado del sufragio universal siempre es ventajoso para todos. Siguiendo su razonamiento, se podría sostener que los conceptos de mayoría y minoría son, en el orden político, el equivalente del "justo precio" en el pensamiento económico medieval: sólo tienen validez en la medida en que el intercambio económico o el sufragio político se consideran como juegos de suma cero. La gran ruptura de Smith en la teoría económica justamente había consistido en este punto: mostrar que el intercambio, desarrollado en base a la extensión y en la división del trabajo, es ventajoso para el conjunto de los miembros intervinientes. Al trasponer esta concepción de Smith a la esfera política, trasposición posibilitada por una comprensión económica de la función política, Paine funda una nueva representación de la democracia. Por otra parte, cabe subrayar que la escuela estadounidense contemporánea del "Public choice" no hace más que retomar este procedimiento fijándose como objetivo generalizar la aplicación de los conceptos económicos clásicos al análisis del conjunto de las actividades sociales y políticas.[6]

Desde esta perspectiva ya no hay contradicción entre la mano invisible y el sufragio universal: el principio de la armonía natural de los intereses gobierna a ambos de manera idéntica. El sufragio universal produce automáticamente decisiones consensuales y unánimes porque su finalidad consiste en determinar el precio (es decir la tasa) del impuesto y porque ese precio, como todos los otros, encuentra necesariamente, a través del mecanismo de mercado político, su punto de equilibrio. Votar es, en suma, expresar una demanda en el mercado del impuesto. Por lo tanto, esta superación del antagonismo entre principio de mayoría y principio de unanimidad implica limitar el campo político a la administración de las actividades necesarias para la prosecución del interés económico de cada uno de los individuos (infraestructuras, educación, etc.). La política se reduce a la fiscalidad.

[6] Cf., por ejemplo, J. Buchanan y G. Tullock, *The Calculus of consent (logical foundations of constitutionnal democracy)*, Chicago, 1962; en especial el cap. XVII, "The orthodox model of majority rule".

Es habitual distinguir liberalismo político de liberalismo económico. El primero, entendido como una teoría política de esencia democrática mientras que el segundo no es más que una doctrina, incluso una mera ideología económica que justifica el desarrollo del capitalismo salvaje. Esta distinción no me parece verdaderamente operativa. En efecto, en un *a priori* axiológico y metodológico, establece dos realidades cuya relación es esencial comprender con precisión. Muchas veces se ve el liberalismo económico "excusado" por el liberalismo político, como si no fueran sino las dos caras indisociables de una misma doctrina de la libertad. Se conoce toda la fuerza de esta argumentación cuando se trata de justificar el capitalismo como un mal menor. También se sabe prácticamente que el liberalismo económico triunfa casi siempre sobre el liberalismo político cuando los dos entran en conflicto. La historia de las sociedades modernas lo ha demostrado muchas veces trágicamente.

Pero la sola denuncia del liberalismo económico y del capitalismo también sirve demasiado a menudo de pantalla para la crítica del liberalismo político propiamente dicho. Esta ausencia de un verdadero análisis crítico de la significación profunda del liberalismo me parece grave. Mi hipótesis es que el hecho de aclarar esta crítica permitiría comprender mejor el sentido de la ideología moderna, profundizar la naturaleza de los lazos que pueden dar cuenta de la transformación de la democracia en totalitarismo y, de un modo más general, de las complicidades extrañas que a veces se entretejen entre ideologías políticas enemigas.

En primer lugar, necesitamos subrayar que no podemos conformarnos con definir el liberalismo como una apología de la libertad en todos los dominios, fundada en la afirmación concomitante del sujeto y derecho natural. Lo que se ha convenido en denominar en general el liberalismo político en realidad remite a dos doctrinas: la afirmación de los derechos humanos por un lado y la afirmación de la sociedad de mercado por el otro. Llamaremos al primero *liberalismo positivo* y al segundo *liberalismo utópico*. Estas dos formas de liberalismo se distinguen a varios niveles. Primero, mantienen una relación diferente con la historia. El liberalismo positivo es una doctrina de defensa de los derechos humanos; por ende reconoce implícitamente que nunca logró su objetivo,

que siempre y por doquier habrá que trabajar para defenderlo, desarrollar o restablecer esos derechos incesantemente amenazados por todas las formas de dominio económicas, políticas o sociales. Por el contrario, el liberalismo utópico se da como objetivo realizar una sociedad de mercado que representa la edad adulta de la felicidad de la humanidad. Así pues, tiende a cerrar la historia. Estas dos formas de liberalismo se consideran democráticas, pero remiten a dos concepciones diferentes de la democracia: la democracia como estado social por un lado (liberalismo utópico) y la democracia como defensa y extensión de los derechos humanos por el otro (liberalismo positivo).

La ambigüedad liberal procede de la confusión o de la asimilación entre estas dos concepciones que mantienen relaciones completamente diferentes con el liberalismo económico. El liberalismo positivo no tiene relación con el liberalismo económico; es por ello que suele ser contradictorio con este último y tan frecuentemente resulta sacrificado por todos a los intereses capitalistas que se apoyan en la defensa del liberalismo económico. Muy distinto es lo que sucede con el liberalismo utópico. Como lo hemos señalado en las páginas anteriores, no es más que una extensión a la política de los principios de Adam Smith. También se lo puede calificar en este sentido de anarquismo democrático. Es la realización política de la representación de la sociedad como mercado. Es este liberalismo utópico el que me parece peligroso; es a partir de él como hay que comprender la transformación posible de la democracia en totalitarismo. Esta transformación no siempre es fácil de aprehender, pues por supuesto sólo se trata de una posibilidad lógica. En efecto, en muchos casos el anarquismo democrático se limita a una ideología sin consecuencias prácticas. Es una utopía lejana, cuyos propios efectos teóricos parecen paradójicamente moderados por las contradicciones o las prudencias de aquellos que lo desarrollan. Por ejemplo, es el caso de Godwin, quien sueña contradictoriamente con una sociedad de mercado en la cual el intercambio económico no jugaría sino un papel restringido y que no espera su realización sino de los lentos efectos de una reforma moral del individuo. Análogamente, el liberalismo económico salvaje al que Smith abre teóricamente la vía está compensado en su obra por su apología de la frugalidad. En Thomas Paine, es su misma ambigüedad lo que le impide "resbalar políticamente", en la medida en que se

refiere más o menos siempre a la vez al liberalismo positivo y al liberalismo utópico. Por otro lado, confrontadas con la realidad, sus teorías pueden reevaluarse fácilmente. Mientras que en *Common Sense* y en *Rights of man* no había dejado de atacar al gobierno que "le roba a la industria los honores que se le deben", en *la Justice agraire* (año V), dedicada al "directorio ejecutivo de la República Francesa", propone crear un fondo nacional del Estado para "reparar las desigualdades vinculadas con la defensa del derecho de propiedad", anticipando de este modo todas las políticas de *Welfare*.

Pero todos los fundamentos intelectuales del liberalismo utópico permiten incursionar en vías mucho más brutales. Rechazo de lo político, utopía de la sociedad transparente, crítica de las estructuras sociales intermedias autónomas: todo está implementado para que la apropiación política de esta ideología pueda conducir a una sociedad totalitaria. Es en este sentido –y a partir de estas características del anarquismo democrático derivado de la representación de la sociedad en tanto mercado– como es posible analizar las condiciones de la transformación de la democracia, comprendida como liberalismo utópico, en totalitarismo. Este totalitarismo es a la vez el de la perspectiva de una sociedad de vigilancia generalizada (cf. Godwin) y el de la multiplicación de las coerciones políticas y sociales requeridas para intentar hacer entrar esta utopía por la fuerza en la realidad. En efecto, el totalitarismo es el producto de un esfuerzo político insensato para disolver la política. Por consiguiente, se ve que Smith no conduce principalmente al capitalismo salvaje, cuyo despliegue impetuoso en el siglo siguiente, por lo demás, ni siquiera sospechaba, a tal punto su universo era ajeno al de las posibilidades abiertas por la revolución industrial. Si Adam Smith está en el cruce de la modernidad, es mucho más profundamente porque su obra constituye la matriz a partir de la cual se desarrolla el liberalismo utópico. La prolongación política de Smith implicaba, en efecto, romper con lo que podría denominarse la *indeterminación* de su liberalismo. Expliquémoslo. En él, liberalismo positivo y liberalismo económico aún siguen estando relativamente indiferenciados en la medida en que desarrolla su teoría de la sociedad de mercado sin analizar su relación con la tradición constitucional inglesa del Estado de derecho a la cual adhiere espontáneamente. De modo que presupone constantemente la posibilidad de su yuxtaposición, incluso de su unidad, aunque a veces pierda conciencia

de la naturaleza extremadamente inestable y frágil de este vínculo (cf. capítulo III). Su pensamiento, en este sentido, está inacabado[7] y es por ello que Paine y Godwin, sus herederos, se verán llevados a intentar superar la contradicción práctica entre el Estado de derecho y la sociedad de mercado en la figura del liberalismo utópico.

[7] Al respecto, cabe recordar que Smith, todavía poco tiempo antes de su muerte, abrigaba el proyecto de escribir un gran libro de "teoría e historia del derecho y del gobierno" (cf. su carta a un corresponsal del 1º de noviembre de 1785). Pero no hay ningún índice preciso, fragmento de manuscrito u otro documento que permita hacerse una idea del contenido que Smith se proponía darle a ese libro. Mi hipótesis es que habría llegado a comprometerse *lógicamente* en una vía próxima a la de Godwin. No tendría ningún interés preguntarse si el conocimiento de lo que iba a ser prácticamente el capitalismo lo habría invitado, en cambio, a acercarse a teorías del Estado de derecho democrático. Smith, en efecto, sólo es posible como pensador precapitalista (sobre este punto, véase el capítulo IX).

7
HEGEL, DE LA MANO INVISIBLE A LA ASTUCIA DE LA RAZÓN

1. HEGEL, HEREDERO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA INGLESA

En relación con la cuestión que nos preocupa, la de la representación de la sociedad como mercado, a Hegel le corresponde un lugar determinante. En efecto, el descubrimiento de la economía política a través de los autores ingleses desempña un papel central en su formación intelectual. Será el primer filósofo en elaborar su pensamiento en este terreno. Si bien lee a los grandes autores alemanes de su época –Her-der, Fichte, Kant, Schelling–, es en el contacto con Ferguson, con Hume, con Steuart y con Smith donde se forjan progresivamente los elementos clave de su sistema. Es en Berna, de 1793 a 1796, donde descubre la economía política inglesa. Su primer biógrafo, Karl Rosenbranz, habla incluso de un *Glossierender Commentar* que habría sido escrito por Hegel en febrero y marzo de 1799 sobre el principal libro de Steuart, *An inquiry into the principles of political oeconomy*, traducido al alemán de 1769 a 1772.[1] También se sabe que durante este período de maduración estudió atentamente la *Riqueza de las naciones* de Smith y el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson a través de las traducciones establecidas por Garve.

No obstante, lo que le interesa no es la economía en tanto tal. No se preocupa por la teoría del valor o por el debate sobre los papeles respectivos de la agricultura y de la industria que

[1] *Hegels Leben*, p. 85. Véase también P. Chamley. *Économie politique et Philosphie chez Steuart et Hegel.*

movilizan a los "economistas". La originalidad de Hegel radica en comprender la economía política como la *scienza nuova* de los tiempos modernos. Como lo escribirá más adelante en los *Principios de la filosofía del derecho*, "es una de esas ciencias que se originaron en los tiempos modernos como en un terreno que les era propicio". Acaso alertado por Garve,[2] comprende el inmenso alcance filosófico de las principales enseñanzas de esta ciencia del mundo nuevo. El mundo del trabajo y el sistema de las necesidades se le presentan, en efecto, como el lugar de unificación del sujeto y el objeto, de la reconciliación del espíritu y la naturaleza, del acceso de lo particular a lo universal. *La Première Philosophie de l'esprit* y, en un grado menor, el *Système de la vie éthique* y el *Droit naturel*, traducen este descubrimiento. A partir de este período, comprende el sistema de la necesidad "en tanto sistema de la universal dependencia física recíproca de los unos respecto de los otros" (*Système de la vie éthique*, p. 188). Escribe en el *Droit naturel*: "Los requerimientos en su implicación recíproca infinita obedecen a una necesidad y forman un sistema en el que dependen de todos desde el punto de vista de la necesidad natural trabajando y acumulando para él; como ciencia, es lo que se llama sistema de la economía política" (p. 119). Por lo tanto, Hegel encuentra en la economía política las referencias que le permiten otorgarle un papel central a la praxis y romper con el idealismo alemán tradicional. A partir de este período, el *trabajo* es el concepto central a partir del cual concibe el desarrollo de la sociedad. Desde este punto de vista, incluso se puede leer la *Première Philosophie de l'esprit* (1803-1804) como un ensayo de traducción filosófica de la economía política de Smith. En efecto, no puede comprender que "el trabajo se convierta en su singularidad misma en un trabajo universal" (p. 124) sino en la medida en que integra el descubrimiento fundamental de Smith, según el cual el intercambio precede al trabajo y a la división del trabajo y no a la inversa. Por otro lado, en este libro se refiere explícitamente a Smith al mencionar su nombre en un pasaje donde retoma el célebre ejemplo de la

[2] En efecto, Garve observaba en su traducción de 1794 de la *Riqueza de las naciones*: "Me sentí atraído por este libro como por pocos otros en mis estudios, no solamente por la cantidad de puntos de vista nuevos que contiene sobre su tema propio sino también por todo lo que tiene que ver con la filosofía civil y social." Citado por C. W. Hasek, *The Introduction of Adam Smith's doctrines into Germany*, p. 69.

división del trabajo en una manufactura de alfileres (cf. p. 128). En un primer momento, Hegel hasta parece retomar por su cuenta el concepto de "mano invisible", transformándolo en "astucia de la razón". La universalidad de la riqueza descripta en la *Phénoménologie de l'esprit* procede, a su juicio, de una suerte de astucia de la razón dialéctica: "Cada entidad singular cree actuar en el exterior de ese momento (de la riqueza) con miras a su interés egoísta [...] pero considerado solamente desde el exterior, ese momento se muestra tal que el goce de cada uno les permite gozar a todos, y, en su trabajo, cada cual trabaja tanto para todos como para sí y todos para él" (t. II, pp. 60-61).

Hay entonces una armonía escondida que resulta de la interacción del trabajo y el goce individual de todos los miembros de la sociedad. Ciertamente, en este punto Hegel se halla en el mismo terreno que Adam Smith.

Es en este contexto donde hay que comprender el concepto hegeliano de sociedad civil que se desarrollará en los *Principes de la philosophie du droit*. Sobre el origen mismo del término, parece que lo tomó bien de Ferguson, bien de Steuart.[3] Pero le otorgará un nuevo sentido. En efecto, en Ferguson este término conserva el sentido clásico que tiene en la filosofía política inglesa (cf. 1ª parte). En Steuart, por el contrario, la expresión sociedad civil cobra un sentido muy restringido: designa la clase social particular, subdividida en corporaciones profesionales, que se dedica a la actividad económica. *La sociedad civil de Hegel retoma de hecho la nación de Smith*: está constituida por el sistema socioeconómico de las necesidades. Se limita a lo que está implicado por "la mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los otros" (*Principes de la philosophie du droit*, § 188). De modo que Hegel comprende históricamente a la sociedad civil, idea que será retomada con fuerza por Marx. Ve en ella el producto de la economía moderna; ya no la confunde con el movimiento mismo de la civilización que

[3] Las traducciones de sus obras dan *bürgerliche Gesellschaft* para *civil society*; es este primer término el que será empleado por Hegel. Por lo tanto, no cabe retraducirlo en francés como "société civile bourgeoise" ["sociedad civil burguesa"], como lo hace J.-P. Lefèbvre en su reciente traducción de algunos párrafos de los *Principes de la philosophie du droit* (Maspero, 1975).

instaura la ruptura con el estado salvaje primitivo. Al prolongar las reflexiones de Smith sobre el trabajo libre, comprende el nexo que une el desarrollo de la sociedad civil, como nueva sociedad, y el alza de la reivindicación de libertad política que se halla en el corazón de los movimientos revolucionarios de su tiempo. Es el advenimiento de la sociedad moderna fundada en el trabajo y en la división del trabajo lo que, a sus juicio, llama a la afirmación de la idea revolucionaria de la libertad de todos. Sólo en la sociedad civil "el hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano" (§ 209). Realiza entonces el principio de universalidad desestructurando las distinciones anteriores de razas, órdenes y religiones y borrando las barreras y las fronteras geográficas. Con el advenimiento de la sociedad civil, el mundo entero puede volverse tan fluido como el mar que lleva el desarrollo de su comercio: termina por adquirir su transparencia y su liquidez. Por otro lado, resulta sorprendente ver todo el sentido que otorga Hegel a esta oposición entre lo sólido y lo líquido, entre la tierra y el mar, como si fuera la expresión a la vez metafórica y real de la diferencia entre una sociedad de órdenes y una sociedad de mercado. Escribe lo siguiente: "Así como el principio de la vida de familia tiene por condición la tierra, el cimiento y el suelo, análogamente, para la industria, el elemento que la anima por fuera es el mar. La búsqueda de ganancia, en tanto entraña un riesgo para conseguirla, la eleva por encima de su finalidad y sustituye la sujeción de la gleba y el círculo limitado de la vida civil por placeres y deseos particulares que acompañan el factor de fluidez, de peligro y de posible naufragio [...]. Todas las grandes naciones, las que hacen un esfuerzo sobre sí mismas, tienden al mar" (§ 247).

En consecuencia, el *homo oeconomicus*, al que Hegel llama burgués, es el fundamento del porvenir del hombre libre y universal. Es la condición del pleno reconocimiento del hombre por el hombre, movimiento interminable en la medida en que entiende las necesidades como generadas por la dialéctica necesidad de imitación / necesidad de diferencia (cf. § 193). Por ende, en Hegel el intercambio y la división del trabajo cobran un sentido filosófico esencial. Trasciende filosóficamente la economía política de Smith. Es en este sentido como se puede comprender a Smith como el gran interlocutor de Hegel. Este último está visiblemente fascinado por lo que comprende como el mercado: el gran principio

de organización del mundo moderno y no un simple mecanismo económico. En muchas oportunidades, por otro lado, no hace más que pasar en limpio a Smith. Cuando escribe por ejemplo que "la finalidad egoísta funda un sistema de dependencia recíproca que hace que la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo estén mezclados con la subsistencia, con el bienestar y con la existencia de todos" (§ 183), es difícil no pensar en la célebre fórmula de Smith: "No es la benevolencia del carnicero, etc.". Sigue pensando en términos próximos a los de Smith la armonía natural de los intereses que realiza el mercado, observando incluso que "es reconciliador reconocer en la esfera de las necesidades esta apariencia y este resplandor de la *racionalidad* que se encuentra y se activa en esta materia" (§ 189, el subrayado es mío). Ciertamente, para Hegel, la economía política es la gran ciencia del mundo moderno, la que habla de la verdad e indica su porvenir; es una ciencia perfectamente adecuada a su objeto. Por otro lado, expresa sin rodeos: "Esta profusión de arbitrariedades engendra, a partir de sí misma, determinaciones universales, y esta aparente dispersión y ausencia de idea conductora es considerada como una necesidad que interviene espontáneamente. Descubrir aquí esta necesidad es el objetivo de la economía política, ciencia que honra el pensamiento porque encuentra las leyes que dan cuenta de una masa de contingencias [...]; el pasaje de uno a otro, en el que no se ve todo en un primer momento porque todo parece estar abandonado a la arbitrariedad del individuo singular, es muy particularmente notable y presenta una semejanza con el sistema planetario que nunca muestra a la mirada sino movimientos irregulares, pero cuyas leyes pueden ser conocidas (*agregado de Gans*, § 189).

La filosofía hegeliana también puede comprenderse como un trabajo sobre la economía política inglesa. Es uno de los pocos filósofos, si no el único, en comprender su verdadero alcance. Pero hemos señalado en la primera parte cómo esta economía política debía entenderse en el interior mismo del movimiento de la filosofía política clásica, ya que Smith no se vuelve de algún modo economista sino en el movimiento de su filosofía moral. Por consiguiente, al trabajar a partir de Smith y de Steuart, Hegel no hace más que seguir trabajando filosóficamente, pero esta mediación es lo que le permite innovar: es el lugar a partir del cual puede dar un salto y

emanciparse del idealismo alemán tradicional. Sin embargo, si se hubiera quedado allí, no habría hecho más que importar a Alemania la filosofía moral inglesa del siglo XVIII, conformándose con construir verdadera y filosóficamente el concepto de simpatía (cf. el tema de la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología*) y el de armonía (pasando de la mano invisible a la astucia de la razón) en el marco de un pensamiento histórico de la filosofía.[4] Entonces sería una mera síntesis filosófica de Smith y Steuart. Pero la fuerza de Hegel consiste en haber ido más lejos, en virtud de su propio interés por la economía política. Siempre fascinado por el descubrimiento de la sociedad de mercado como lugar de realización de lo universal, comprende mejor que ningún otro economista de su época sus límites y sus contradicciones. Es en este punto donde Hegel nos interesa justamente aquí: la fuerza de su pensamiento procede del hecho de que es a la vez el producto de una fascinación por la economía política inglesa y el producto de una resistencia a esta fascinación.

2. La crítica de la sociedad civil y el retorno de lo político

Ya pueden encontrarse en Adam Smith los elementos de una crítica de la división del trabajo. La influencia de Rousseau, en particular, fue lo que lo llevó a considerar sus aspectos negativos y enajenantes.[5] Así pues, en el libro V de la *Riqueza* habla del oficio de la gente del pueblo como "tan simple y tan uniforme que brinda muy poco ejercicio a su inteligencia, mientras que al mismo tiempo su trabajo es a la vez tan duro y tan constante que no le deja lugar para el esparcimiento y menos aun disposición para aplicarse, ni siquiera para pensar, en ninguna otra cosa" (t. II, p. 445). Pero se conforma con proponer remediar dicho estado de cosas mediante la educación; es lo que, por otro lado, tendría la ventaja, según Smith, de prevenir la superstición y el entusiasmo, "que, en las naciones ignorantes, son las fuentes ordinarias de los más horrorosos desórdenes". Esta actitud de Smith no está aisla-

[4] Tomando conceptos de Steuart en este punto, como lo señaló atinadamente Paul Chamley.

[5] Cf. N. Rosenberg, "*Adam Smith on the division of labour: two views or one?*" en *Readings in the history of economics ideas* (ed. I H. Rima), Nueva York, 1970.

da. En numerosas ocasiones esboza una crítica de las desigualdades y de la enajenación que engendra la sociedad de mercado, retomando en este punto, por otro lado, los análisis a menudo virulentos de Ferguson en su *Essai sur l'histoire de la société civile*. Pero como su marco teórico no le permite tratarlos y dar cuenta de ellos, siempre termina por abandonarlos y minimizarlos. En definitiva, los factores que permiten salvar el principio de la armonía natural de los intereses son la virtud y la frugalidad. Así pues, toda su teoría se basa, al final de cuentas, en un "sofisma de composición", para retomar la expresión esclarecedora de Samuelson: es una generalización abusiva de un principio que no está realizado sino en condiciones sociales y morales particulares.

En cambio, la preocupación de Hegel será poder integrar el conjunto de estos "efectos perversos" y tratarlos como una consecuencia normal y no accidental del desarrollo de la sociedad civil. Por ejemplo, entiende que la división del trabajo produce necesariamente a la vez riqueza social y enajenación. Con la división del trabajo, observa, "el trabajo se torna tanto más absolutamente muerto cuanto que se convierte en el trabajo de una máquina; la habilidad del obrero singular se vuelve mucho más infinitamente limitada, y la conciencia del obrero de fábrica se rebaja al último grado del embrutecimiento" (*Première Philosophie de l'esprit*, p. 128). La relación de un trabajo singular con el conjunto de las necesidades se torna literalmente ilegible (Hegel sostiene que es "imposible verla"); se transforma entonces en una "dependencia ciega". Hegel insiste tanto más en este proceso cuanto que es prácticamente el único filósofo de su tiempo en presentir las consecuencias de la revolución industrial que se anuncia. Por lo tanto, comprende cómo la sociedad civil, es decir el mercado, construye y destruye al mismo tiempo a la sociedad. Esta constatación, que ya está presente en sus primeros escritos, encontrará su plena expresión en los *Principes de la philosophie du droit*. "Si la sociedad civil se encuentra en un estado de actividad sin obstáculos, observa en esta obra, se la puede concebir como un progreso continuo e interior de la población y de la industria. Gracias a la universalización de la solidaridad de los hombres, a sus necesidades y a las técnicas que permiten satisfacerlos, aumenta, por un lado, la acumulación de las riquezas, pues esta universalidad produce las mayores ganancias; pero, por el otro lado, el fraccionamiento y la limitación del trabajo

particular y, por consiguiente, la dependencia y el desasosiego de la clase encadenada a este trabajo aumentan también, simultáneamente, la incapacidad de sentir y de disfrutar de las otras facultades, en particular de los beneficios espirituales de la sociedad civil" (§ 243). En consecuencia, entendiendo siempre que la sociedad civil es la condición de la emancipación política de los individuos, ya que implica el trabajo libre y presupone la libertad y la movilidad social, Hegel se ve llevado sin embargo a desarrollar una crítica severa del mercado en tres puntos principales:

1. El mercado engendra una desigualdad creciente entre las clases. La desigualdad natural se acrecienta sin cesar por una suerte de necesidad mecánica, pues la desazón del pobre crea un lazo entre él y el rico. De ello resulta que "pese a su exceso de riqueza, la sociedad civil no es bastante rica, es decir que en su riqueza no posee bastantes bienes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que engendra" (§ 245). Por lo demás, cabe señalar desde este punto de vista que Hegel se ha interesado muy detenidamente en todo el sistema inglés de las *poor laws*, leyendo en particular la traducción de Garve del libro de J. MacFarlan, *Inquiries concerning the poor*. El límite de la sociedad civil es que, lejos de poder reducir la pobreza, está obligada finalmente a consagrarla y a instituirla.

2. El mecanismo económico mismo está sujeto a diferentes formas de desequilibrio que no pueden restablecerse espontáneamente: fluctuaciones de los mercados, cambios de modos, innovaciones técnicas, etcétera.

3. El conjunto de la economía obedece a una ley de desequilibrio tendencial. La paradoja de este desequilibrio reside en que se nutre de la miseria de aquellos a los que más afecta. Por ende, se establece un ciclo infernal que conduce de las desigualdades de ingresos al subconsumo. Este movimiento no tiene solución. En efecto, si a la clase rica se le impone mantener a los pobres, la sociedad civil contradice su principio de base según el cual sólo es miembro de la sociedad quien asegura su subsistencia por medio de su trabajo independiente. Al ser asistido, el pobre está socialmente excluido, volviendo a caer en la situación de dependencia anterior (cf. § 245).

Consecuentemente, Hegel comprende que la sociedad civil, a causa de una dialéctica que le es propia, está "empujada más allá de sí misma" (§ 246). Se ve llevada a buscar consumidores por fuera de sí misma; necesita encontrar

nuevas salidas. Por lo tanto, debe exteriorizarse absolutamente para preservarse. Pero esta exteriorización no puede bastar: la sociedad civil, entregada a su libre desarrollo, no puede ser un medio de realización del universal.

El pensamiento hegeliano como alternativa al liberalismo económico se desarrolla sobre la base de este análisis. A partir de la *Phénoménologie de l'esprit,* puede ser comprendido, como un intento de asumir hasta el final la modernidad, resolviendo al mismo tiempo la contradicción entre la universalización del hombre abstracto (el *homo oeconomicus* de las necesidades) que realiza y el empobrecimiento del hombre concreto que provoca.

Para llevar adelante esta tentativa, Hegel efectúa un retorno a lo político. Contrariamente a la representación liberal de la sociedad como mercado, no espera de la economía que realice la política. La esfera de la riqueza no es para él sino uno de los dos momentos de la conciencia objetiva, no es sino uno de los dos medios de realización del universal. Es por ello que comprende la cuestión del mundo moderno como la de la oposición entre el Estado (en el cual el individuo es directamente universal) y la sociedad civil (en la cual el individuo no realiza el universal sino indirectamente). Por otro lado, comprende tanto mejor la tentación liberal de reducción del mundo a la esfera de la riqueza cuanto que él mismo estuvo fascinado por el mundo económico de la sociedad civil y en la medida en que percibió la "naturaleza" de la sociedad civil como histórica. En efecto, para los filósofos liberales, todo ocurre como si la dialéctica Estado / sociedad civil se redujera a la manifestación de una transición histórica, puesto que el nuevo mundo de la riqueza se construye sobre las ruinas del antiguo poder del Estado. Aunque permanece a veces muy próximo a este análisis (cf. especialmente en la *Phénoménologie*) Hegel, saca de ello una conclusión diferente: si bien concibe la sociedad civil como superación del antiguo mundo, piensa también su porvenir en su propia superación. Para él, la sociedad civil no es sino un momento de la historia, no la cierra. Su desarrollo, adquirido en el movimiento de emancipación de las estructuras históricas de la familia y el Estado, pide a cambio la constitución de un nuevo orden político, adecuado a los problemas que plantea. Así evita recaer en la confusión entre la política en general y la política tal como es, que está en la base de la ambigüedad

liberal y en la cual ésta funda su proyecto de disolución de la política, siempre asimilada a la vieja política (cf. en particular Thomas Paine).

Puede superar el horizonte liberal de la representación de la sociedad como mercado porque comprende históricamente esta representación. La crítica del concepto de utilidad que desarrolla en la *Phénoménologie de l'esprit* es particularmente significativa al respecto. En su capítulo sobre "la *Aufklärung*" muestra bien cómo el concepto de utilidad ha sido una poderosa herramienta de emancipación de la visión religiosa del mundo, dado que el lazo social ya no necesita ser instituido sino por la utilidad natural recíproca entre los hombres. "Como todo es útil al hombre, escribe, el hombre es también útil para el hombre y su destino es igualmente hacer de sí mismo un miembro del grupo útil a la comunidad, y universalmente servicial" (t. II, p. 113). Así pues, todo hombre se convierte a la vez en un fin y en un medio: en consecuencia, la moral social se expresa por medio del utilitarismo. Pero Hegel concibe este concepto de utilidad como un concepto de combate. Cumple con una función positiva en tanto es un instrumento de emancipación, pero en realidad no construye nada. Señala así la imposibilidad de transformar un concepto polémico en concepto positivo. "Esta propia sabiduría de la *Aufklärung*, escribe, se manifiesta necesariamente al mismo tiempo como la *chatura misma* y como la *confesión* de esa chatura" (ibíd.). En consecuencia, la *Aufklärung* sólo progresa reduciendo la complejidad y la riqueza de las relaciones sociales al esquema abstracto de la utilidad. Al proceder así, escamotea la cuestión esencial, la del movimiento de realización de esta utilidad. Ahora bien, para Hegel se trata justamente de resolver esta cuestión. Para él, ya no se trata simplemente de criticar el antiguo mundo: quiere volver vivible el mundo moderno.

3. La superación difícil de la sociedad de mercado

Por consiguiente, Hegel es el primer filósofo en comprender la importancia de la economía política como ciencia de la sociedad civil. También es el primero en proponer una crítica consecuente, al denunciar la dictadura de la abstracción a la cual equivale un modo de emancipación que reduce al hombre

concreto al hombre abstracto de las necesidades. Comprende que la represión de la política que implica el liberalismo equivale a una nueva implementación disfrazada bajo la peor de las formas: la de la guerra. La guerra económica entre pueblos, la guerra económica entre clases sociales, en efecto, se convierte para él en la consecuencia natural del desarrollo de la sociedad civil.

Pero, ¿cómo superar esta situación? La originalidad del pensamiento hegeliano radica en concebir el devenir del mundo moderno de una nueva manera. Su *Aufhebung* de Smith se funda así en un triple rechazo:

1. Rechaza la actitud romántica que se expresa desde 1799 con *Die Christienheit oder Europa* (la Cristiandad o Europa) de Novalis, que celebra las "bellas y brillantes épocas en que Europa era una región cristiana". En el movimiento romántico, la crítica de la sociedad civil y de la sociedad industrial se refugia en una simple nostalgia de la *Gemeinschaft*. Esta actitud no tiene ningún sentido para Hegel, pues no es posible negar así la historia. Es por ello que también criticará la Restauración política, que es contradictoria: quiere oponerse al principio presente y niega así la sustancia histórica que, sin embargo, quiere salvaguardar y restaurar.[6] No obstante, al igual que los románticos alemanes, Hegel debe hacer frente a una triple decepción: el fracaso de la Revolución Francesa, la perversión del nuevo mundo económico de la sociedad civil, la incapacidad de Alemania para formar un Estado. Pero no supera esta decepción por medio de una apología del imperio o de la cristiandad, señalando incluso el carácter irrisorio de tal actitud. Por otro lado, cabe subrayar que, a lo largo del siglo XIX, muchos autores entre los más lúcidos en su análisis de la sociedad moderna, se mostrarán incapaces de superar esta perspectiva nostálgica. Es en este sentido, en especial, como se puede leer la obra monumental de Gierke. De una manera general, el origen de la sociología moderna estará estrechamente unido a esta cuestión de la relación y de la oposición entre comunidad y sociedad, para retomar la célebre distinción de Tönnies (Cf. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887).

2. Hegel denuncia también el atolladero del estatismo. "Frente a la libertad de comercio y de la industria en la sociedad civil, escribe, existe otro extremo, que es la adminis-

[6] Cf. sobre este punto el excelente libro de J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*.

tración y la reglamentación del trabajo de todos por instituciones públicas; así, por ejemplo, el trabajo antiguo de las Pirámides y de las otras obras monstruosas de Egipto y Asia, que fueron producidas para fines públicos, sin la mediación del trabajo del individuo determinado por su voluntad y su interés particular" (*Principes de la philosophie du droit*, § 236). En efecto, este estatismo es la negación y no la superación de la sociedad civil: en el fondo, es considerar la esclavitud como un modo de respuesta a los efectos negativos del desarrollo del trabajo libre. Por lo tanto, dicho estatismo se presenta a su vez como una forma nostálgica. Para Hegel, la sociedad civil es, en efecto, un progreso histórico, al cual no se puede regresar: es la condición de la emancipación del individuo en relación con las formas anteriores de dependencia representadas por la familia y el Estado tradicional. Más vale ser "hijo de la sociedad civil" que súbdito de una autoridad política arbitraria.

3. Por último, Hegel rechaza la clausura del mundo y la renuncia a la universalidad que implican, por ejemplo, las tesis desarrolladas por Fichte en el *État commercial fermé* (1800). Fichte, en efecto, no hace más que predicar el retorno al nacionalismo sobre la base de una política económica rigurosamente mercantilista. Combina a la vez los inconvenientes de una sociedad fundada en el sistema de las necesidades y un Estado clásico y autoritario. "El Estado jurídico, explica, está formado por una multitud cerrada de hombres que están sometidos a las mismas leyes y al mismo poder colectivo supremo. Ahora bien, se trata de restringir esta multitud de gente a los límites de un comercio y de una industria mutuas entre ellos y para ellos, y quienquiera que no esté sometido a la misma legislación y al mismo poder coercitivo debe ser excluido de toda participación en estas relaciones. Formaría entonces un *État commercial* y, en verdad, un Estado comercial *cerrado*, así como actualmente forma un Estado jurídico cerrado" (p. 24). Las proposiciones de Fichte, por lo demás, son contradictorias con el principio del desarrollo histórico de la sociedad civil. Toda su teoría del "derecho exclusivo a una actividad libre y determinada", como renovación de la concepción del derecho de propiedad, equivale, en efecto, a recortar las actividades económicas y sociales en tantos pequeños monopolios como individuos hay. Tal fórmula, por lo demás original, significa, en efecto, la supresión de todo progreso, dado que la división del trabajo ya

no puede ejercer sus bondades. Hegel tampoco puede rechazar la concepción del Estado organizador y repartidor que debe desarrollar paralelamente Fichte para asegurar la igualdad económica en la sociedad. La igualdad, efectivamente, se convierte en este caso en un instrumento de reducción de la libertad. Así pues, lo que Hegel critica por adelantado (cf. especialmente List y Lassalle) es el eje central del pensamiento político-económico alemán del siglo XIX.

Entonces, ¿qué propone Hegel?

En un primer momento, parece conformarse con predicar un "liberalismo intervencionista", según la fórmula de P. Chamley. Como efectivamente los intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en conflicto, hace falta "una reglamentación intencional superior a las dos partes"; la dependencia en la cual se encuentran grandes ramas de la industria en relación con los avatares externos de los que los hombres aislados sólo pueden tener una visión de conjunto "vuelve necesarias una previsión y una dirección de conjunto" (*Principes*, § 236). Pero Hegel no se limita a corregir los efectos naturales del mercado; su verdadero objeto no es la relación entre economía política y política económica. La verdadera cuestión, a su entender, es equilibrar los mecanismos económicos espontáneos por medio de una acción central de regulación. Razonar en estos términos es, entonces, reducir la acción política a la intervención económica y por ende permanecer de alguna manera en el marco de la filosofía liberal; el propio Adam Smith no descarta *a priori* esta intervención, si tiene por finalidad ayudar al mercado a realizarse. La verdadera preocupación de Hegel es construir políticamente lo que el mercado promete pero no puede sostener: la realización del universal. Contrariamente a Godwin o a Paine, no trata de *traducir* políticamente los principios de Smith sino que trata de *trascenderlos* en una nueva visión de la política. Por lo tanto, es lo económico lo que se subordina a lo político y no a la inversa.

La solución de Hegel al problema reside en el desarrollo de su teoría del Estado. Pero ha integrado perfectamente el sentido del intento de superación de la política en el movimiento que conduce del concepto de contrato al concepto de mercado. No confunde la realización del Estado como "realidad en acto de la Idea moral objetiva" con la aparición de una *voluntad colectiva*. No puede superar a Smith de manera positiva y no regresiva sino con esta condición. Para él, en

efecto, criticar el mercado sin asumir a Smith es condenarse a volverse a topar con Hobbes o con Rousseau. La política, consiguientemente, no puede trascender la economía sino a condición de emanciparse de la teoría del contrato. Es lo que hace Hegel al concebir el Estado como expresión de una *voluntad universal*. Así pues, retoma en un mismo movimiento tanto a Smith como a Rousseau. El porvenir de la modernidad consiste entonces en comprender la superación de la sociedad civil como "Estado externo" a las necesidades y al entendimiento, en el Estado moderno como "unidad íntima del universal y del individual".

Paralelamente, concibe el desarrollo de la corporación como experiencia inmediata y limitada del universal que el Estado se ve llevado a realizar totalmente. El miembro de la sociedad civil, escribe, según sus aptitudes particulares se convierte en miembro de la corporación cuya finalidad universal es en consecuencia muy concreta y no desborda la extensión que, en la industria, corresponde a los asuntos y a los intereses privados que le son propios" (*Principes*, § 251). Así, la corporación se transforma en una "segunda familia" para los individuos, una "raíz moral del Estado implantada en la sociedad civil". En su seno, se reducen las contradicciones propias de la sociedad civil. El principio de asistencia que equivale a una forma de exclusión social en la sociedad civil pierde, por ejemplo, su carácter injustamente humillante cuando se ejerce en el interior de la esfera corporativa o pública. Lo que el mercado pretende efectuar en tanto la mano invisible en la sociedad civil, no se realiza así sino en el Estado en cuyo interior el reconocimiento de las corporaciones funciona a la vez como sustituto del universal y como garante del respeto de los derechos individuales. Para Hegel no se trata de una superación voluntarista o idealista de la sociedad civil, ya que concibe el Estado como realización de una razón ya presente y en acción. Es en él donde se realiza plenamente el reconocimiento de todos y de cada uno, cuyo principio de simpatía no era sino una grosera aproximación.

Harto conocidas son todas las acusaciones, a menudo injustas, actualmente muy de moda, con las que se ha atacado esta culminación práctica de la filosofía hegeliana. Nuestro objetivo en el presente trabajo no es discutirlas en tanto tales.[7] En cambio, nos parece importante subrayar que es en el

[7] Consúltese el clásico *Hegel et l'État* de E. Weil, Vrin, París, 1970

terreno de la alternativa al pensamiento liberal, como pensamiento de la sociedad de mercado, donde se despliega la obra hegeliana. Ciertamente, esta superación no es más que parcial, en el interior mismo de su propia lógica. Por ejemplo, Hegel se ve obligado a reconocer el aspecto irreductible de la guerra entre naciones que el liberalismo había pensado eliminar por medio del principio de la armonía natural de los intereses. Al hacerlo, coincide con Maquiavelo, a quien la tradición filosófica inglesa, de Hobbes a Smith, había negado permanentemente (para Hobbes, reprimiendo la violencia del estado de naturaleza; para Smith, generalizando el principio de identidad natural de los intereses con las relaciones entre naciones). En efecto, es en las relaciones internacionales donde se condensa para él "el juego más móvil de la particularidad interior, de las pasiones, de los intereses, de los objetivos, de los talentos, de las virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio, de la contingencia exterior a la más alta potencia que pueda adquirir este fenómeno" (*Principes de la philosophie du droit*, § 340). Pero la guerra no es, a su juicio, sino la última prueba en el movimiento de realización del Universal.

Empero, no decreta la supresión de los conflictos y de la violencia (como los fisiócratas, por ejemplo); no hace más que pensar la necesidad y por ende la posibilidad de su superación. Su utopía es histórica en el sentido de que piensa que el devenir de la historia universal no está en "el simple juicio de la fuerza" (§ 342); ya no es contingente como la de los teóricos de la sociedad de mercado. De modo que realiza filosóficamente la utopía de la economía política inglesa, haciendo del Estado el lugar verdadero de la sociedad global y total. En este sentido, él mismo pudo comprenderse a así mismo como el momento último, insuperable, de la modernidad: la retoma por completo, asumiendo toda la negatividad de su desarrollo (cf. la crítica de la sociedad civil) pero sin más horizonte que cumplir con su programa, el de la realización de una sociedad unificada y transparente. Por lo tanto, representa a la vez el momento más lúcido de la crítica del mundo moderno y el redoblamiento de su ilusión de realización del universal.

8
MARX Y LA TRANSFORMACIÓN DEL LIBERALISMO

1. El horizonte liberal del pensamiento de Marx

Se sabe que la crítica de Hegel constituye el momento fundador del pensamiento de Marx. Esta transposición de Hegel por Marx fue comprendida por lo general como una transformación cuyo objetivo era colocar a Hegel en su lugar. Pero la relación Marx / Hegel está constantemente reducida, al menos para el marxismo dominante, a una simple oposición entre un pensamiento idealista y un pensamiento materialista. Por lo tanto, las verdaderas raíces históricas del pensamiento de Marx se encuentran borradas y ocultas. No obstante, no es falso razonar en términos de transformación. Pero esta interpretación sólo cobra todo su sentido si se la sitúa en relación con el trabajo de Hegel sobre la economía política inglesa. En este marco, la *Aufhebung* de Hegel por Marx debe ser entendida como un retorno al liberalismo. *Marx critica en realidad a Hegel con Adam Smith.* Toda su lectura de los *Principios de la filosofía de derecho* atestigua esta crítica liberal de Hegel. Si no se da explícitamente como tal, no es porque Marx lea a Hegel y a Smith como si no tuvieran relación entre sí. Lee a Hegel como a un puro filósofo y lee a Smith como a un puro economista. Por otro lado, resulta significativo que se haya concentrado solamente en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* en los capítulos que Hegel le dedica al Estado, como si esta culminación del pensamiento hegeliano no fuera el producto de una reflexión sobre la sociedad civil. Análogamente, Marx sólo se interesa en la *Riqueza de las naciones*; se preocupa visiblemente poco por la *Teoría*

de los sentimientos morales.[1] De este modo escamotea a la vez la formación filosófica de la economía política de Smith y la formación económica de la filosofía de Hegel. En su descargo, sólo puede señalarse que algunos textos fundamentales de Hegel, como la *Jenaer Real philosophie I* (Iéna, 1803) en los cuales el trabajo sobre la economía política inglesa resulta particularmente legible, no eran conocidos en su época.

Si Marx critica a Adam Smith, esta crítica se desarrolla únicamente en el terreno económico. Uno estaría casi tentado de sostener que sigue siendo "técnica", como lo prueban en particular los extensos desarrollos de las *Teoría de la plusvalía*. De modo que puede "superar" económicamente a Smith, en especial a partir de la producción del concepto de plusvalía, permaneciendo siempre, no obstante, en el terreno de su filosofía política implícita. Este paralelismo aparece aun más nítido si se compara su crítica de Hegel con las teorías de un Godwin, quien no había hecho más que trasladar y prolongar a Smith al campo político. En efecto, toda la obra de Marx está atravesada por dos temas políticos esenciales que son igualmente centrales en lo que hemos denominado el liberalismo utópico: la extinción de lo político y la crítica de los derechos del hombre. Nos parece que la filosofía de Marx cobra un nuevo sentido si se la comprende desde esta perspectiva.

Marx critica a Hegel esencialmente por haber teorizado la separación entre la sociedad civil y el Estado y no haber podido superar esta división sino desarrollando un verdadero "formalismo del Estado". Para Marx, la división entre la sociedad civil y el Estado, que se da en el hiato entre el ciudadano y el burgués (como hombre, para retomar la problemática hegeliana), es la expresión de una sociedad quebrada. Ahora bien, el Estado representa sólo un universal abstracto y exterior, porque no puede sino ser separado. Por lo tanto, es una ilusión y una contradicción pensar realizar la unidad de la sociedad en la sociedad política. Únicamente la sociedad civil puede ser el lugar de esta unidad. Así pues, escribe en la *Sagrada Familia*: "La sociedad civil es lo único que mantiene unidos a los miembros de la sociedad burguesa cuyo lazo real, en consecuencia, está constituido por la vida civil y no por la

[1] Este último libro sólo está citado una vez en *Le Capital* (libro I, La Pléiade, p. 1128) y, lo que es más, lo está para felicitarse del miedo que Smith inspiraba a los bienpensantes que lo acusaban de propagar el ateísmo en Inglaterra.

vida política [...]. La superstición política es la única en figurarse en nuestros días que la cohesión de la vida civil es el hecho del Estado, mientras que, en realidad, por el contrario, es la cohesión del Estado lo que se mantiene en virtud de la vida civil" (p. 147). Toda la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* está fundada en esta rehabilitación de la sociedad civil contra el Estado. Y si Marx critica radicalmente la sociedad burguesa, es en tanto ésta no es una sociedad civil verdaderamente realizada, como lo veremos más adelante.

Es en este sentido como invierte a Hegel: retomando la visión liberal de la autosuficiencia de la sociedad civil. Toda la filosofía política de Marx se funda en esta representación. Como Godwin, concibe la democracia como un estado social y no como una forma de gobierno político. "En la verdadera democracia, escribe, el Estado político desaparece" (p. 70). Parte del hombre para hacer del Estado el hombre objetivado y no, como Hegel, del Estado para hacer del hombre el Estado subjetivizado. Por consiguiente, para Marx, la democracia verdadera no es otra cosa que "*el elemento real* que se da en el organismo político total, su forma razonable" (p. 178). Se confunde con el movimiento natural de una verdadera sociedad civil. Es por ello que "la revocación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés universal se convierta *realmente* en el interés particular" (p. 93, el subrayado es de Marx). A su juicio, la política no puede ser sino enajenación y subordinación, a partir del momento en que se identifica con una separación. Al respecto, por otro lado, no teme manifestar cierta admiración por el período de la Edad Media en el cual "propiedad, comercio, sociedad, hombre, todo es político" y donde "cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política" (p. 71). "Cuando la articulación de la sociedad civil todavía era política y cuando el Estado político era la sociedad civil, escribe, esta separación, la *duplicación* de la significación de los estados, no existía. No significaban una cosa en el mundo civil y otra en el mundo político. No adquirían una significación en el mundo político pero *se significaban a sí mismas*" (p. 138). Por ende, define lógicamente a la Edad Media como *la democracia de la no-libertad* (p. 71, el subrayado es mío). La democracia verdadera no es para él sino la reabsorción de lo político en lo social; es la realización de una sociedad inmediata a sí misma.

Ésta es la perspectiva desde la que hay que comprender la

crítica que Marx hace de la constitución como "sistema de mediación" (Hegel). Para él, la democracia representativa, ya se trate de una representación de estados sociales o de una representación de ciudadanos indiferenciados e iguales, es una contradicción en los términos. La sociedad civil no puede sino separarse y dividirse si se representa. Retoma a Rousseau, quien estimaba que la *voluntad común* no se representa, al plantear que el *interés común* no se representa. En este punto, su crítica de Hegel consiste prácticamente en retomar y corregir a Smith: "El pasaje del interés privado al universal tampoco es una ley orgánica consciente sino que, por el contrario, está mediatizado por el azar y se cumple *contra* la conciencia. ¡Y Hegel quiere por doquier que en el Estado se realice la libre voluntad!" (p. 103). De hecho, lo que le sirve para criticar el movimiento hegeliano de realización de la voluntad universal en el Estado es la teoría de la mano invisible y de la armonía natural de los intereses. Pero si la democracia como forma de gobierno representativo es inaceptable, no obstante puede conducir a la democracia real a través del proceso de *universalización* de la elección. El sufragio universal, una vez liberado de todas las limitaciones de las que sigue siendo objeto, efectivamente vuelve a manifestar, en el interior mismo de la esfera política como dominio separado, la exigencia de su disolución: tiende a hacer coincidir la sociedad civil y la sociedad política. "En estas condiciones, escribe, la significación del poder legislativo considerado como un poder representativo, desaparece por completo. Aquí el poder legislativo es representación en el sentido de que *cada* función es representativa, en el sentido de que el zapatero remendón, por ejemplo, en la medida en que su función responde a una necesidad social es mi representante, en que cada actividad social determinada como actividad genérica representa solamente el género, es decir una determinación de mi propia esencia, en que cada hombre es el representante del otro. Aquí, es representante no por algo diferente de lo que representa sino, por el contrario, porque *es* y *hace*" (p. 183). En última instancia, el sufragio universal, por ende, tiende a suprimir la política, *se confunde con el mercado*. Este texto es notablemente esclarecedor. En efecto, manifiesta de manera límpida el horizonte liberal del pensamiento de Marx, quien ve en la realización de una sociedad de mercado la figura de la democracia verdadera. Afirmar que cada uno es mi representante en la medida en que su función

responde a una necesidad social es, en efecto, hacer de la distribución social de las tareas el fundamento suficiente del lazo social: es reconocer el mercado como principio de organización social. Es en este sentido como *se puede comprender la transformación de Hegel por Marx como un retorno a Smith*: es la negación de la negación de Smith por Hegel.

Desde esta perspectiva, justamente, el objetivo de Marx es teorizar el deterioro de la política. La cuestión del deterioro del Estado no es sino secundaria para él, no es sino una consecuencia. Pero no confunde la cuestión de lo político con la del gobierno. Concibe, por el contrario, que el deterioro del Estado, como expresión de la división social (a la que identifica con la división de las clases) deja subsistir funciones gubernamentales. Pero éstas ya no son, hablando con propiedad, políticas, sino que se transforman en "simples funciones administrativas". Volvemos a encontrar aquí el tema liberal de la *simplicidad política*: la política se vuelve simple porque sólo está constituida por tareas de *gestión* y, en consecuencia, ya no es política estrictamente hablando. Es lo que permite comprender que el deterioro del Estado en Marx, al no ser sino la forma que adquiere la extinción de lo político, no sea contradictorio con el mantenimiento de las funciones simples de administración social. El Estado moderno es a la vez criticado en tanto forma política que expresa la división de la sociedad en clases (tema de la extinción de lo político) y en tanto aparato burocrático complicado (tema de la simplicidad política); estos dos aspectos no han sido vinculados sino superficialmente por Marx, quien establece un lazo frágil entre el desarrollo del parasitismo burocrático y el interés de la burguesía, que consiste en ocupar puestos de funcionarios bien remunerados.[2] Pero más allá de esta cuestión del deterioro del Estado, nos parece esencial destacar que Marx no sólo denuncia al Estado de clase y al Estado burocrático: también apunta al Estado como *Estado de derecho*. Al igual que Godwin y la mayoría de los utilitaristas de fines del siglo XVIII, Marx critica efectivamente el concepto mismo de derechos del hombre.

Para Marx, referirse a los derechos del hombre es aceptar renunciar al universal. A su entender, la problemática de los derechos del hombre equivale a repetir y a consolidar la

[2] En efecto, este análisis caracterizaría más bien a un "Estado clientelista" que a un Estado moderno. Sobre esta cuestión, véase el análisis del deterioro del Estado en *Pour une nouvelle culture politique*, (pp. 48-50).

separación Estado / sociedad civil y el hiato hombre / ciudadano. Ve en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1791 la formulación realizada de esta separación que analiza extensamente en su respuesta de 1843 a *La cuestión judía* de Bruno Bauer. En efecto, los derechos del hombre consisten en plantear el principio de la libertad de cada cual sin dañar al prójimo; al hacerlo, "el derecho humano, la libertad, no se basa en las relaciones del hombre con el hombre sino más bien en la separación del hombre con el hom-bre. Es el *derecho* de esta separación, el derecho del individuo limitado a sí mismo" (*Question juive*, p. 38). Por consiguiente, no son otra cosa que el complemento de la abstracción política. Reivindicar los derechos del hombre no es, en consecuencia, otra cosa que reivindicar "la esclavitud emancipada" (*La Sagrada Familia*, p. 148), es confundir la emancipación del hombre con su transformación en burgués, ya que la sociedad burguesa es justamente la expresión de la división entre el trabajador y el ciudadano; es consolidar la reducción de la sociedad civil en sociedad civil burguesa, reducción cuyo corolario necesario es la constitución de una sociedad política separada. En una verdadera sociedad civil (veremos más adelante lo que hay que entender por tal en Marx), por el contrario, "el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y, por lo tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la forma de la fuerza política" (*Question juive*, p. 45). Es por ello que en la *Sagrada Familia* sostendrá que el Estado moderno y la sociedad burguesa son los derechos del hombre. Éstos son a la sociedad moderna lo que la esclavitud es a la sociedad antigua. La lucha por los derechos del hombre, por consiguiente, no es más que una lucha ilusoria. "Ninguno de los pretendidos derechos humanos, escribe en la *Question juive*, supera al hombre egoísta, al hombre en tanto miembro de la sociedad burguesa, es decir un individuo separado de la comunidad, replegado en sí mismo, preocupado únicamente por su interés personal y obediente a su arbitrio privado" (p. 39). Volvemos a encontrar aquí una problemática muy cercana a la de Godwin, con la importante diferencia de que Marx no toma de ella, como sí lo hace Godwin, lo que queda ambiguo en este punto: la sociedad burguesa como verdadera figura de la sociedad civil. En la *Critique du droit politique hégélien*, por otro lado, emplea términos cercanos a este último haciendo del principio del gobierno de la razón la condición de un verdadero

deterioro de la esfera del derecho. "La voluntad de un pueblo, afirma, puede pasar por encima de las leyes de la razón tan poco como la voluntad de un individuo [...]; el poder legislativo no hace la ley; *solamente la descubre y la formula*" (p. 105, el subrayado es mío). Extinción de lo político y deterioro del derecho están así lógicamente articulados tanto en Marx como en Godwin, de modo que la distinción marxista clásica entre derechos formales y derechos reales debe ser bien entendida. No se trata de oponer derechos verdaderos, completos, a derechos limitados y contradictorios, derechos para todos los hombres a derechos principalmente útiles a la burguesía (la libertad de la industria, por ejemplo). Por el contrario, Marx señala que no se puede elegir entre los derechos. En consecuencia, los derechos "reales" no expresan otra cosa que la supresión de los derechos del hombre a secas. La verdadera emancipación es inseparable de una extinción del derecho. Esta concepción no es solamente característica del "joven Marx": atraviesa el conjunto de su obra. La *Crítica al programa de Gotha* (1875) es particularmente significativa al respecto. En ella, Marx señala detenidamente que el derecho, que sólo existe como *derecho igualitario*, siempre es, en su principio mismo, el derecho burgués. Es la sociedad mercantil, regulada por el sistema del valor de cambio, la que en realidad es "el sistema de la libertad y de la igualdad" (*Grundrisse*, II. p. 621), ya que en ella el intercambio se hace siempre valor contra valor.[3] En este contexto, el derecho igualitario no puede ser sino un derecho desigual por un trabajo desigual. Insiste extensamente en este punto, para demostrarles a los socialistas alemanes que su reivindicación de una "distribución equitativa del producto", lejos de superar el derecho burgués, se inscribe en él por completo; lo cual no objeta como necesidad en un período de transición, muy por el contrario, ya que la perfección del capitalismo precede necesariamente el advenimiento del socialismo, pero a condición de que esta significación burguesa de la reivindicación de igualdad sea bien clara. Para Marx, en efecto, habrá que ir más allá y superar en una fase superior de la sociedad comunista este horizonte limitado del derecho burgués, dándole así cabida al principio realmente innovador: "De cada cual sus capacidades y a cada cual según sus necesidades".

[3] Por otra parte, se sabe que es a partir de esta constatación fundamental, ya despejada por Smith, como Marx puede desarrollar toda su teoría de la plusvalía.

El conjunto de la filosofía marxista se construye sobre la base de esta teoría de la extinción de lo político y del deterioro del derecho. Y es en este sentido como el liberalismo político, del tipo del de Godwin, constituye su horizonte insuperable. No es posible, al respecto, centrarse categóricamente en una de las obras de Marx. Es en el conjunto de ellas donde se encuentra esta filosofía que no hace más que ser "administrada tácticamente" de manera diferente según se trate de obras con predominio teórico o de textos de intervención política. Pero en todos los casos, aunque desarrolle principios aparentemente contradictorios, Marx sigue siendo fiel a este fundamento liberal. Cuando sustituye la teoría del "movimiento real" de la sociedad por la necesidad práctica de una toma del poder político por el proletariado, su objetivo sigue siendo el mismo: el deterioro de la esfera política. Entonces no hace más que articular en el tiempo el momento del refuerzo de lo político (dictadura del proletariado con refuerzo del Estado) y el momento del deterioro de lo político. Se comprende por qué sus epígonos, con Lenin a la cabeza, han erigido la dialéctica, reducida a la posibilidad de afirmar cosas contradictorias, ¡en gran principio de justificación de todos sus cambios de dirección tácticos!

Si hubiera que encontrar un hiato en Marx, no se lo ubicaría entre las obras de juventud y las llamadas de madurez, sino que habría que buscar más bien en el interior mismo de las obras de juventud. La única y fundamental ruptura en el pensamiento de Marx sólo puede ser localizada, en efecto, a comienzos de los años 1840: es en este período cuando Marx pasa de una concepción de la democracia fundada en los derechos humanos a una concepción de la extinción de lo político. Es entre su artículo de 1842 sobre "Los robos de la madera", en el cual reclama para los pobres una ampliación de los derechos, y la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* donde hay que situar la ruptura, si realmente nos interesa descubrir alguna.

2. El individualismo de Marx

Toda la filosofía moderna puede ser comprendida como una filosofía del sujeto. En efecto, se plantea oponiéndose a la representación orgánica tradicional de la sociedad que concebía a ésta como un todo del que cada individuo no era sino una parcela sin autonomía. En esta medida, la distinción holismo

/ individualismo da cuenta bastante bien de la diferencia fundamental entre las sociedades tradicionales y la sociedad moderna tal como se desarrolló progresivamente a partir del siglo XIII. ¿Cómo se inscribe Marx en esta distinción? La respuesta a esta interrogación resulta decisiva pues constituye una clave esencial de análisis de su relación con la modernidad; al menos si se acepta, como una primera aproximación, el carácter pertinente del clivaje holismo / individualismo. En el nivel de los lugares comunes, la mayor parte de los marxistas y de los antimarxistas se pondrían de acuerdo probablemente sin dificultades para coincidir en que Marx no es individualista en el sentido vulgar y común del término y en que, por el contrario, su filosofía toma a la sociedad global o a la colectividad como sujeto de referencia. Pienso, junto con Louis Dumont y Michel Henry, que nada de ello se sostiene.[4]

Toda la filosofía de Marx, en efecto, puede ser comprendida como un intento de *profundización del individualismo moderno*. Su crítica del capitalismo y de la sociedad burguesa sólo cobra todo su sentido cuando se la sitúa en esta perspectiva. Marx llega a mostrar extensamente en el *Capital* cómo el capitalismo presenta la particularidad de hacer progresar a la sociedad considerada global y abstractamente, haciendo que a la vez, no obstante, los hombres individualmente hagan una regresión. "De hecho, escribe, el desarrollo de la humanidad en general sólo está asegurado por el despilfarro más enorme del desarrollo de individuos particulares" (t. VI, libro III, p. 107). *El Capital* abunda en ejemplos que ilustran esta contradicción; Marx no deja de acumular en él las referencias precisas a las relaciones y reportajes sobre la condición obrera que manifiestan el contraste entre la riqueza global de la sociedad y la pobreza de la mayoría de los que la constituyen. Michel Henry escribió atinadamente al respecto que el *Capital* es el memorial y el martirologio de los individuos de su tiempo. El propio concepto de lucha de clases, por otro lado, sólo adquiere sentido en el marco de una representación individualista de la sociedad. En una sociedad tradicional, por el contrario, no tiene ninguna significación. Las diferencias sociales se inscriben entonces en una representación orgánica global de órdenes sociales distintos pero complementarios

[4] Nuestra reflexión sobre este punto ha sido fuertemente estimulada por la lectura de *Homo aequalis* de Louis Dumont y de *Marx*, t. II: *Une philosophie de l'économie* de Michel Henry.

que es imposible trastocar; cada individuo sólo puede reivindicar un tratamiento más justo pero sin soñar jamás con emanciparse del lugar al cual ha sido asignado. Por el contrario, la lucha de clases implica la posibilidad de una transformación de los lugares en la sociedad; incluye la perspectiva de una sociedad sin clases, es decir de una sociedad móvil e indiferenciada. La lucha de clases es impensable por fuera de una representación de la sociedad como mercado.

Pero no por ello Marx acepta su concepción del individuo tal como se da en la filosofía del siglo XVIII. Si rechaza la idea hegeliana de *voluntad* universal, también dedica extensas páginas a criticar *L'Unique et sa propriété* de Max Stirner, quien exalta el papel de la voluntad individual. El individualismo de Marx se construye en un movimiento crítico en el cual se pueden distinguir tres etapas.

1. En un primer tiempo, Marx denuncia la ficción del individuo aislado en la que se fundan muchas teorías del contrato social primitivo, según las cuales son los individuos naturalmente independientes (cf. Rousseau) los que libremente deciden unirse para conformar una sociedad. En este punto, coincide totalmente con los análisis de Hume o de los historiadores de la escuela escocesa, quienes habían alterado las representaciones tradicionales de la institución de lo social mostrando cómo era la necesidad, y no el deseo abstracto de sociedad, lo que había reunido a los hombres. Marx señala extensamente en *La Familia Sagrada* el sinsentido de esta representación del individuo como átomo. Vale la pena citarlo detenidamente: "Por más que el individuo egoísta de la sociedad burguesa, escribe, en su representación no sensible y en su abstracción sin vida, se agrande hasta tomarse por un átomo, por un ser sin la menor relación, que se baste a sí mismo, sin necesidades, *absolutamente pleno*, en plena felicidad, la desafortunada realidad sensible, por su lado, no se preocupa por la imaginación de este individuo; y cada uno de sus sentidos lo obliga a creer en la significación del mundo y de los individuos existentes fuera de él [...]. Cada una de sus actividades y de sus propiedades esenciales, cada uno de sus instintos vitales, se transforma en una necesidad, en un requerimiento que transforma su egoísmo, su interés personal, en interés por otras cosas y por otros hombres fuera de él" (pp. 146-147). Por lo tanto, es la lógica

económica del interés lo que constituye el lazo social real y no el Estado. Es por ello que "esos átomos no son átomos sino en la *representación*, en el cielo de su imaginación".

2. En un segundo tiempo, Marx demuestra cómo esta *representación* del individuo no es más que un producto histórico de circunstancias determinadas. "Este individuo del siglo XVIII, observa, es el producto, por un lado, de la disolución de las formas sociales del feudalismo y, por el otro, de las fuerzas productivas nuevas, surgidas desde el siglo XVI" (*Grundrisse*, t. I, p. 11). El individuo aislado, el *homo oeconomicus*, libre de sus determinaciones, nunca existió para él, "sólo en el siglo XVIII en la sociedad burguesa los diversos lazos sociales se le presentan al individuo como simples medios para alcanzar sus objetivos particulares, como una necesidad exterior" (ibíd., p. 12). Para Marx, siempre hubo "al comienzo individuos que producen en sociedad". Por lo tanto, la concepción del individuo tal como se desarrolla en el siglo XVIII no es nada más que una *representación histórica*; no es más que una ideología que hace aparecer como una verdad eterna lo que no es sino el producto de un modo de existencia social particular. La explicación de Marx en este punto, no obstante, no es completamente coherente. Si esta representación del individuo nace en el siglo XVIII, con la sociedad burguesa, ¿cómo explicar entonces los fundamentos de la representación del individuo que están en la base de todas las teorías del contrato social desde fines del siglo XVI? Para resolver esta contradicción, Marx está lógicamente obligado a no ver sino "anticipaciones de la sociedad burguesa" (*Grundrisse*, t. I, p. 11). Por lo mismo, borra la distinción entre el movimiento de emancipación de la política frente a lo religioso (que se opera a partir del siglo XIII) y el movimiento de autonomización de la economía en relación con la política (que se realiza efectivamente en el siglo XVIII). Para él, hay una relación de equivalencia entre capitalismo, sociedad burguesa y sociedad moderna. Mientras que las robinsonadas son el mero efecto en la esfera económica de la representación política moderna del individuo, Marx las considera implícitamente como el fundamento de esta representación. Por otra parte, en Smith no hay ninguna robinsonada. Cuando habla del pescador y del cazador aislados, es solamente con una finalidad demostrativa: se trata de abstracciones que construye con un fin pedagógico, para facilitar la comprensión de algunos razonamientos. Es una facilidad metodológica y no una toma de

posición filosófica. Por el contrario, para Smith, en efecto, es el intercambio lo que está primero, es a partir de él como hay que comprender la división del trabajo y no a la inversa: sin intercambio no habría pescadores ni cazadores por separado; sólo habría pescadores que serían al mismo tiempo cazadores.

Pese a estas contradicciones, es posible, empero, captar el sentido de la crítica de Marx: no es la noción de individuo lo que rechaza en tanto tal, sino sólo la abstracción del *homo oeconomicus* que se desarrolla en el siglo XVIII. Es más, sólo denuncia esta abstracción para restituir a la noción de individuo su sentido integral. La paradoja de la sociedad burguesa reside, en efecto, en el hecho de que el reconocimiento del individuo se efectúa en el movimiento mismo que produce su enajenación. Entonces lo que queda cuestionado es la categoría de interés.

3. En un tercer tiempo, Marx procede a una crítica radical del concepto de interés en el cual se funda la representación burguesa del individuo. Para él, el interés no es más que la expresión de una separación entre el individuo y su vida: "Cuando es cuestión de interés, el burgués que reflexiona desliza siempre un tercer término entre él y su vida" (*Idéologie allemande*, p. 241). Constituye una mediación destructiva, plantea al individuo haciéndolo ajeno a sí mismo. La categoría de interés, en efecto, equivale a reducir la multiplicidad de las necesidades y de las aspiraciones. Como lo desarrollará extensamente en el *Capital* o en las *Grundrisse*, el trabajo del individuo está condenado a tomar "la forma abstracta de la generalidad", a ser aprehendido sólo en referencia con un equivalente general. La sociedad burguesa constituye así un obstáculo a la universalidad de las necesidades, volviéndolas a todas homogéneas y equivalentes. Si es aprehendida sólo en estos términos, la riqueza se presenta entonces de una manera limitada: es todo el sentido que Marx puede conferirle a la distinción entre valor de uso y valor de cambio. Al reducir al individuo a su interés económico, la actividad social, consecuentemente, queda "petrificada", se transforma en una potencia objetiva que domina a los individuos y sobre la cual éstos ya no tienen ningún control. La propiedad misma refuerza esta enajenación. Lejos de ser un atributo que ampliaría la existencia del individuo, no hace sino acentuar su división interior: obliga a todos a existir como burgueses, es decir como individuos cuya existencia está limitada a la esfera del interés (cf. *Idéologie allemande*, pp. 260-264). Es por ello

que el único objetivo revolucionario es abolir la propiedad y no ampliarla.

La crítica del interés se traduce así en una crítica de la sociedad mercantil en la cual las relaciones entre los individuos se fijan a las cosas. La vida social está reducida a las "relaciones de tráfico, que se han vuelto la base de todas las otras", las relaciones entre personas se presentan, inversamente, como una relación social entre las cosas. Todos estos elementos del análisis de Marx son lo suficientemente conocidos para que no sea necesario desarrollarlos más extensamente. Bástenos subrayar que Marx no pensaba poder superar este estado de cosas por medio de una generalización del concepto de interés. Para él no se trata de sustituir el interés privado por el interés común. Agnès Heller ha demostrado que el concepto de interés de clase era inhallable en Marx.[5] El interés general sólo puede ser el conjunto de los intereses egoístas. Referirse a la categoría de interés, incluso hablando del interés general, o del interés de clase, para Marx, es permanecer obligatoriamente en el interior del mundo capitalista. Por ende, no se trata de ampliar la noción de interés sino de suprimirla, de no hacer de ella más que el fundamento de la actividad individual y social.

En este sentido, el proyecto de Marx se inscribe muy claramente en una perspectiva de ampliación y de superación de la representación tradicional del individuo. Se presenta como el teórico de una suerte de *individualismo integral* fundado en la búsqueda de un desarrollo del conjunto de las potencialidades y de las virtualidades de las que cada individuo es dueño. Pero no concibe estas potencialidades sino con una existencia autónoma; para él, la condición de la individualidad es la sociedad: el hombre "no es solamente un animal social, sino también un animal que no puede individualizarse sino en la sociedad" (*Grundrisse*, t. I. p. 12). Concepción que, por lo demás, está muy próxima de la de Adam Smith, ya que para éste, en consecuencia, la propensión al intercambio que funda la división del trabajo es la capacidad de existir a la vez como ser singular y como ser indispensable para los otros seres. La concepción de Marx no es en absoluto esencialista, es principalmente relacional: "La esencia del hombre no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales" (*Tesis sobre Feuerbach*, VI). Así pues, la plena realización del individuo

[5] Cf. A. Heller, *La Théorie des besoins chez Marx.*

supone una sociedad de comunicación plenamente realizada, transparente. La sociedad debe ser un puro comercio entre individuos sin mediación de la mercancías. Por otro lado, este punto debe llamar toda nuestra atención. En efecto, es significativo que Marx suela emplear los términos *Verkehr* y *Verkehrsform* para designar las relaciones sociales. Ahora bien, estos términos en realidad tienen un sentido comercial muy nítido en alemán. Así pues, resulta sorprendente que Marx los haya utilizado: como si él mismo hubiera estado totalmente sumergido en una representación comercial de la sociedad, como si el comercio fuera el arquetipo de toda comunicación (recuérdese por otro lado en este punto la dualidad de la significación económica y social de la palabra "comercio" desde el siglo XVIII; cf. capítulo III). Su perspectiva, por lo tanto, es la de la realización de una verdadera sociedad civil que sea una *menschliche Gesellschaft* y ya no sólo una *bürgerliche Gesellschaft*.[6] La sociedad burguesa no es más que una caricatura, una reducción de la sociedad civil comprendida como comercio puro entre los hombres. Sólo en el comunismo el individuo se realizará a la vez como individualidad y como ser social; en efecto, el comunismo no es otra cosa que "el retorno completo del hombre a sí mismo en tanto ser social, es decir en tanto ser humano" (*Manuscritos de 1844*), es la condición del "libre desarrollo de los individuos" (*La ideología alemana*).

3. La extinción de la economía

El comunismo como superación de la sociedad burguesa requiere la supresión de la mediación del interés en las relaciones sociales en la cual se funda. Sólo con esta condición las relaciones entre los hombres podrán transformarse en un puro comercio. *El Comunismo implica en este sentido la extinción de lo económico.* Este punto suele ser descuidado en el análisis del pensamiento de Marx. Sin embargo es esencial, pues constituye una de las piedras angulares del conjunto de su sistema. Expliquémoslo. Marx no solamente se propone controlar o reorientar la economía de modo tal que se dirija

[6] Por otra parte, el hecho de que Marx emplee uniformemente el término de *bürgerliche Gesellschaft* dificulta la traducción, porque designa alternativamente ya sea la "verdadera" sociedad civil, ya sea la sociedad burguesa.

hacia la satisfacción de las necesidades y ya no hacia la producción de dividendos. Su análisis filosófico es mucho más radical: cuestiona el principio mismo del intercambio mercantil. Incluso, para él la esfera económica *en tanto tal* es la fuente de la enajenación de los individuos. En efecto, asimila explícitamente el capitalismo a la sociedad mercantil, y más profundamente aún el capitalismo a la economía a secas.[7] El conjunto de la obra de Marx es incomprensible fuera de esta asimilación que constituye el eslabón lógico que articula su filosofía y su crítica de la economía burguesa. Es por ello que el comunismo es equivalente a la sociedad de abundancia. Sólo en una sociedad de abundancia la economía queda abolida, ya que no hay más escasez. Si no, escribe en la *Idéologie allemande*, "lo que se va a generalizar es la carencia, y, con la necesidad, volvería a comenzar la lucha por lo necesario y se caería fatalmente en el mismo viejo lodazal" (p. 64). En *El Capital* retomará varias veces esta idea-fuerza: sólo más allá de la producción comienza la plenitud de la riqueza humana. El mundo de la riqueza integral es radicalmente contradictorio con el de la riqueza limitada (la economía). Esta constatación es fundamental para Marx y está presente desde sus primeros escritos. Es a la vez el producto de su análisis de la enajenación, que sigue siendo prisionero de la representación liberal de la economía, y el resultado de su fascinación por el capitalismo. Detengámonos algunos instantes en estos dos puntos.

1. A partir del momento en que define la enajenación como separación, Marx se ve llevado a criticar *todas* las formas de separación del individuo consigo mismo. Era el sentido de su crítica de lo político en tanto se funda en la distinción entre el hombre y el ciudadano. Lógicamente, Marx debía ser llevado a retomar este análisis en el terreno económico. En consecuencia, el divorcio entre el hombre y el productor no puede superarse sino por medio de una crítica radical de la economía política, *en tanto ciencia separada y autónoma*; separación que, por otra parte, no es otra cosa que la consideración, en el campo de la teoría, de lo que ocurre realmente en la sociedad (éste es el sentido de la teoría marxista de la ideología). De modo que el comunismo es simultáneamente extinción de la política y extinción de la

[7] En el sentido "sustantivo" del término, para retomar la distinción de Polanyi, es decir la economía como ciencia de la producción y de la distribución de las riquezas en un universo de escasez.

economía. Sólo bajo la condición de esta doble extinción podrán establecerse "relaciones universales" del género humano. El divorcio entre el hombre y el productor, que se da en la contradicción histórica entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, no puede superarse sino cuando las fuerzas productivas se convierten en *pura praxis*, totalmente identificables para la actividad humana en toda su riqueza y diversidad. Fuerzas productivas y relaciones sociales se identifican completamente: "Sólo en este estadio la manifestación de sí coincide con la vida material [...] en este estadio corresponde la transformación del trabajo en manifestación de sí y la metamorfosis de las relaciones condicionadas hasta entonces en relaciones de los individuos en tanto individuos" (*Idéologie allemande*, p. 104). La supresión de la enajenación como separación se traduce entonces por una universalización interior de la sociedad por parte de cada individuo: la actividad de cada individuo adquiere un carácter universal; ya no hay "esfera de actividad exclusiva". Todos tienen "la posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana tal otra, de cazar por la mañana, de pescar por la tarde, de practicar la cría de ganado por la noche, de criticar durante la sobremesa, según su buen saber y entender, sin volverse nunca cazadores, pescadores o críticos" (*Idéologie allemande*, p. 63). En estas condiciones, el intercambio se vuelve puramente gratuito: ya no está fundado en la necesidad y en la dependencia: se convierte en don y en comunicación. Los individuos ya no intercambian mercancías sino que comparten su plena individualidad. En efecto, el trabajo humano, que es la medida del valor, no es verdaderamente un valor intercambiable sino para el individuo que lo efectúa. Sólo en el individuo trabajos cualitativamente diferentes pueden ser lo mismo, ya que entonces son ese propio individuo. El intercambio mercantil se basa, en cambio, en la aceptación de la separación del individuo de sí mismo, dado que transforma necesariamente la particularidad propia de un individuo en generalidad abstracta y mensurable (el tiempo de trabajo). Por otro lado, es la razón por la cual Marx habla tan a menudo del desarrollo del arte en la sociedad comunista: representa por excelencia lo inconmensurable, lo que sólo puede ser dado o recibido pero en ningún caso intercambiado en el sentido estricto del término, es decir reducido a una cantidad abstracta e intercambiable de trabajo. En esta medida, el comunismo es indisociable de la extinción de la economía, en lo sucesivo

reducida a su sentido formal (economizar, ahorrar). La economía ya no existe como *esfera* de actividad separada, ya no es sino la *acción* individual y colectiva con vistas a ahorrar el tiempo de trabajo para acrecentar el tiempo libre. Por consiguiente, la economía cambia de significación, se torna el medio del desarrollo de la individualidad ahora más transparente a las condiciones de su vida material: "El tiempo economizado puede ser considerado como útil para producir capital fijo, *un capital fijo hace hombre*" (*Grundrisse*, t. II. p. 230). Por lo tanto, el tiempo libre, imposible de intercambiar, y ya no el tiempo de trabajo, es lo que se convierte en la verdadera medida de la riqueza. Es por ello que resultaría absurdo hablar de una economía política del comunismo. La economía como ciencia de la riqueza limitada desaparece con su objeto. En *su acción económica*, la sociedad ya no necesita sino métodos *simples* de gestión de la producción social. Le basta con saber contar para economizar el trabajo. De hecho, es el retorno a la aritmética política, a la que Marx denominaría aritmética social. La simplicidad política y la simplicidad económica bastan pues para gobernar a la sociedad comunista. Devenida inmediata para sí misma, ya no necesita producir un saber sobre su propia práctica. Se sabe que Lenin en política y Trotski en economía estaban suficientemente persuadidos de esto, ¡para sentirse obligados a asombrarse de la brutal resistencia que los hechos opusieron a esta visión idílica de la sociedad simple!

En el fondo de esta concepción de la extinción de lo económico, uno puede preguntarse si lo que está cuestionado no es la relación que Marx mantiene con su objeto de estudio, el capitalismo. En efecto, termina por hacer de la economía política clásica la expresión teórica perfectamente adecuada a la naturaleza real de la sociedad capitalista. La manera como critica a List (*Sistema nacional de la economía política*, 1841) es particularmente significativa.[8] List les reprocha a los economistas clásicos el haber concebido el género humano bajo la forma de una gran comunidad internacional cosmopolita donde reinaría el entendimiento universal entre los diferentes intereses individuales. Funda una teoría de la economía nacional que se basa en las fuerzas productivas y critica la teoría del valor de cambio. List critica así la

[8] List fue uno de los ejes obreros de la realización del Zollverein; fue el secretario de una asociación de industriales cuyo objetivo era conseguir la supresión de las aduanas interiores.

representación que los clásicos se hacen de la vida económica internacional, mostrando el impacto concreto de los problemas políticos que éstos descuidan. Ahora bien, Marx lo ataca con virulencia en este punto. "En ningún lado, escribe, puede ocurrírsele a alguien que los economistas no han hecho más que darle a esta situación social una expresión teórica correspondiente [...]. Jamás critica a la sociedad real, sino que, como buen alemán, critica la expresión teórica de esta sociedad reprochándole que exprese la cosa misma y no la impresión que uno se hace de ella" (*Critique de l'économie nationale*, p. 67). De modo que Marx queda preso de su propia teoría de la ideología. Al tomar la expresión teórica de la economía política como la verdad del sistema capitalista, excluye que pueda ser una *representación inexacta o falsa*. Por consiguiente, él mismo termina por tomar esta representación por la realidad. Al respecto, su crítica de algunos socialistas franceses también merece ser recordada (cf. *Grundrisse*, t. II, pp. 620-622). Les reprocha que quieran demostrar que el socialismo es la realización de las ideas burguesas de la Revolución Francesa. Para Marx, "la puesta en práctica de los ideales de esta sociedad, que son pura y simplemente la imagen refleja de la realidad existente" es una tarea vana. En efecto, considera explícitamente que el sistema del valor de cambio, es decir el capitalismo, "es el sistema de la libertad y de la igualdad". Luego de esta crítica, también le reprocha al economista estadounidense Carey querer recurrir al Estado para restablecer la armonía económica, y defiende la idea de que, por el contrario, es la intervención exterior al Estado lo que causa la falsificación de las "armonías naturales" (pp. 622-623). Marx se sitúa así, paradójicamente, como un intransigente defensor de las representaciones liberales más elementales de la sociedad. Si bien, como es evidente, no las comparte, sigue concibiéndolas como exactas. En estas condiciones, toda su teoría y su crítica de la enajenación siguen las simplificaciones y las ilusiones de esta representación. Por lo tanto, su crítica radical de la sociedad burguesa es en gran medida la crítica de la representación liberal de la sociedad burguesa, lo que lo conduce a situar en un nivel muy abstracto las condiciones de superación de esta sociedad. En este sentido, la perspectiva comunista de extinción de lo económico puede entenderse como el efecto de la ilusión del liberalismo económico en el marxismo.

2. Pero Marx no es sólo prisionero de su teoría general de

la ideología. También es prisionero de las representaciones liberales de la economía y está fascinado por el capitalismo, cuya potencia se desarrolla ante sus ojos. Es el testigo a la vez horrorizado y seducido de la Revolución Industrial que trastorna la faz del mundo. Me parece que este aspecto del pensamiento de Marx con frecuencia ha sido demasiado poco enfatizado; no obstante, le corresponde una función esencial en la formación de la radicalidad de sus análisis. Marx concibe la fuerza del capitalismo como irresistible, considera que su desarrollo es ineluctable. Podríamos citar largas páginas del *Capital* o de otras obras que dan pruebas de su relación con el capitalismo, a la vez hecha de repulsión violenta y de atracción ambigua. La manera brutal como denuncia los límites de la acción obrera es signo de ello, como si estimara a veces que históricamente el capitalismo merecería vencer. Ve en ella escaramuzas, incapaces de vulnerar el formidable poder del capital, y que incluso no hacen más que reforzarlo involuntariamente (cf. por ejemplo "Salarios, precios y ganancias". El capital no puede ser superado sino con su triunfo absoluto: esta íntima convicción está presente por doquier en Marx. Por consiguiente, no concibe al comunismo más que como la conclusión del proceso histórico del que el capitalismo es portador: cuando el empobrecimiento de la masa de la humanidad corra parejo con un desarrollo de las fuerzas productivas que permitan realizar la abundancia. Así pues, Marx considera explícitamente que la posibilidad de la abolición del capitalismo depende de su pleno éxito económico. Con esta condición, puede pensar simultáneamente la realización del comunismo y la extinción de la economía como esfera de actividad. Si el capitalismo no cumpliera su misión histórica, si no condujera a las puertas de la abundancia, el comunismo se tornaría imposible. Aquí Marx es lógico consigo mismo: ya que la economía es determinante, no puede sino ser todo o nada. Para él es imposible subordinar la economía a la política (sería además reemplazar un modo de enajenación por otro), como lo sugería Hegel, o reducir la esfera de actividad económica en la sociedad, como lo proponía Godwin.

Su crítica de la alienación y su fascinación por la potencia del capitalismo se conjugan así para ayudarlo a pensar el comunismo como extinción de la economía. Su análisis presenta, sin embargo, una contradicción en la que hay que insistir. En efecto, al hacer de la abundancia, resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, una condición práctica

previa del comunismo, Marx se ve llevado a contradecirse. Expliquémoslo. La abundancia, al suprimir la escasez, suprime la necesidad. Ahora bien, él mismo reconoce que "la necesidad social, lo que regula el principio de la demanda, está esencialmente condicionada por las relaciones de las diferentes clases entre sí y por su posición económica respectiva" (*le Capital*, t. VI, libro III, p. 197). En consecuencia, la noción de necesidad no existe más que entendida en el sistema social de las necesidades; es decir que no es sino una redundancia del concepto de relaciones sociales (idea ya fuertemente expresada por Hobbes y por Hegel). La abundancia, como supresión de las necesidades, no tiene nada que ver en este sentido con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas: es únicamente el producto de la igualdad de las relaciones sociales. Así pues, la abundancia puede definirse como el estado social en el cual la dialéctica necesidad de imitación / necesidad de diferenciación no tiene cabida; expresa simplemente el hecho de que la diversidad de los individuos es vivida bajo el modo de la diferencia y ya no de la desigualdad. La frugalidad y la abundancia equivalen en este sentido (consúltese para este punto el papel que desempeña la frugalidad en la filosofía económica de Smith, cf. capítulo II). Marx, por lo tanto, no tendría lógicamente ninguna necesidad de apoyarse en el desarrollo de las fuerzas productivas para pensar la realización de una sociedad comunista. Por el contrario, es más fácil trabajar con un concepto relativamente operatorio (la frugalidad) que con un concepto límite (la abundancia). Por ende, si Marx piensa el desarrollo del capitalismo y de las fuerzas productivas, no es porque parta de la presuposición, en ningún lado demostrada, de que el movimiento del capitalismo no puede ser frenado ni controlado, y de que su emergencia constituye la única verdadera revolución que jamás haya tenido lugar en la historia de la humanidad. Así, el materialismo histórico es también el producto indirecto de su fascinación por el capitalismo.

4. De la armonía natural de los intereses a la armonía natural de los hombres

El movimiento del pensamiento de Marx es doble. En un primer tiempo, retoma la representación económica liberal de la sociedad para criticar la política como mediación inútil y enajenante. En efecto, esta representación es para él la traducción exacta de la realidad de la sociedad burguesa. En un segundo tiempo, critica filosóficamente la sociedad burguesa propiamente dicha, y no su representación, al denunciar la enajenación que engendra la mediación del interés económico. Por lo tanto, concibe el comunismo lógicamente como doble extinción de la política y de la economía, es decir como una sociedad que ya no está separada y en la cual ninguna mediación externa regula las relaciones entre los hombres. Es la sociedad burguesa la que supera en sí misma la mediación política, y es el comunismo el que, al realizar la abundancia, permite suprimir la mediación económica.

Marx defiende en este sentido una concepción de la *armonía natural de los hombres* que trasciende los límites burgueses de la armonía natural de los intereses. La armonía natural de los intereses, en efecto, es una representación que no corresponde sino a una realidad histórica determinada y superable, aunque ha sido un progreso necesario. Marx dirá, desde esta perspectiva del utilitarismo, que es una "ilusión filosófica, históricamente justificada" (*Idéologie allemande*, p. 452). Recorre así un camino que es exactamente el inverso del de Smith. Hemos señalado que el gran viraje de la *Teoría de los sentimientos morales* residía en el pasaje de la armonía por la simpatía, juzgada precaria por Smith, a la armonía de los intereses. Para Smith, el interés o la utilidad constituyen, en efecto, una garantía de la armonía, el terreno concreto en el cual el lazo social puede seguir estableciéndose aunque ya no haya más benevolencia recíproca entre los hombres (cf. capítulo II). Por lo tanto, en su crítica de la sociedad burguesa y de la mediación del interés, Marx no hace sino volver a las teorías clásicas del siglo XVIII sobre la simpatía y la armonía natural de los hombres. Sólo supera a Smith al precio de una verdadera regresión, aumentando así la regresión política de Smith y de toda la modernidad frente a Maquiavelo.[9] También es por ello que Marx se siente cómodo con todos los "materia-

[9] Por ende, pensar a Marx como "el otro de Maquiavelo" (Claude Lefort) es doblemente justo y esclarecedor.

listas" del siglo XVIII, y no duda en calificar a Mandeville de "característico de la tendencia socialista del materialismo" (la *Sainte Famille*, p. 158). Este "materialismo", en efecto, se le presenta como el verdadero naturalismo. Recuérdese que, en los *Manuscritos de 1844*, no definía al comunismo sino como naturalismo acabado. Para Marx, es la sociedad burguesa la que corrompió al individuo, reduciéndolo a no ser socialmente sino la manifestación de su interés económico. En otro contexto distinto del de la sociedad burguesa, la aritmética de las pasiones producirá espontáneamente la armonía, ya no necesitará el soporte del interés para producir la armonía social. Por consiguiente, Marx se considera como el heredero directo de Helvetius. Piensa implícitamente el funcionamiento natural de la sociedad comunista en los términos con los cuales Helvetius pensaba el funcionamiento de la sociedad en general.[10] De modo que el comunismo se convierte en el lugar de la realización de la filosofía más clásica del siglo XVIII: retorna a La Rochefoucault. Por otro lado, Marx expresa con toda claridad esta filiación en la *Sainte Famille*: "Cuando uno estudia las doctrinas materialistas de la bondad original y de los dones intelectuales iguales de los hombres, escribe, de la omnipotencia de la experiencia, de la costumbre, de la educación, de la influencia de las circunstancias externas en el hombre, de la gran importancia de la industria, de la legitimidad del goce, etc., no es necesario ser muy sagaz para descubrir los lazos que unen necesariamente al comunismo y al socialismo" (p. 157). Mientras que Smith había concebido la economía como realización de la filosofía del siglo XVIII, Marx piensa esta realización en la supresión de la economía, es decir que la piensa en sí misma.

¿Cómo dar cuenta de lo que hay que denominar una regresión? Me parece que las causas son de dos tipos. Primero, Marx tiene una visión muy simplificada del movimiento de la modernidad. No distingue el momento de emancipación de la política respecto de lo religioso y el momento de emancipación de lo económico en relación con lo político. Pero hemos demostrado que el origen de la economía política sólo es comprensible si se lo capta en este doble movimiento de la modernidad confrontado con una redefinición de la institución y de la regulación de lo social. Para Marx, la cuestión de

[10] Recuérdese que en Helvetius el término "interés" no está económicamente caracterizado. Sólo es el nombre genérico del poder de las pasiones humanas.

la emancipación respecto de la religión resume en sí misma a la modernidad. El comunismo no es otra cosa que un ateísmo integral. La religión, en definitiva, es lo que expresa todas las enajenaciones del hombre. Escribirá significativamente en el *Capital*: "El reflejo religioso del mundo real recién podrá desaparecer cuando las condiciones de trabajo y de la vida práctica le presenten al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza" (t. I, libro I, p. 91). Por lo tanto, la sociedad sólo produce efectos perversos mientras está enajenada, siendo la religión el símbolo tanto de la enajenación como de la separación. Así pues, Marx realiza absolutamente la ilusión moderna de la transparencia social, pues el liberalismo de Smith, de alguna manera, compensó su idealismo político con de cierto cinismo económico. Lo que le oculta la realidad de una división fundamental e interior del hombre y de la sociedad es su crítica de la religión; le permite captar esta división como puramente histórica y exterior. Sigue siendo prisionero de su teoría de la ideología. Dado que la religión puede suprimirse y superarse *a priori*, entonces la división y la enajenación del hombre que representa exactamente pueden suprimirse. Toda su "utopía" se basa lógicamente en este postulado de la posibilidad de supresión de la religión: jamás se plantea la cuestión de saber, para retomar sus propios términos, si acaso la religión expresa alguna desazón real que es ontológicamente propia del hombre. No puede concebirla más que como histórica y pasajera. Por otra parte, sólo a partir de este último punto es posible analizar la segunda causa de lo que hemos denominado la regresión de Marx. Lo que aquí está cuestionado es su concepción de la historia: la sobrevalora y la desvaloriza al mismo tiempo. La sobrevalora en el sentido de que para él es el medio de idealizar la verdadera naturaleza del hombre, mostrando que la división social no es más que un producto histórico: a la historia le corresponde la responsabilidad de explicar todo lo que es del orden de la falta de transparencia en el hombre y en la relación entre los hombres.

Pero paralelamente, está lógicamente obligado a clausurarla con la instauración del comunismo, ya que éste realiza la transparencia. En consecuencia, la historia sólo existe como historia de la enajenación: ella misma se convierte en histórica.

Pero nos queda pendiente la resolución de una última cuestión central en Marx: la de la relación entre la futura sociedad comunista como transparencia realizada, asociación de la plena libertad entre los hombres, y las formas históricas anteriores a la vida comunitaria. Sabemos que Marx muchas veces se apoyó en éstas para criticar la sociedad burguesa, calificando incluso a la Edad Media de "democracia de la no-libertad". En el *Capital*, subraya muy detenidamente que en la sociedad de la Edad Media las relaciones sociales aparecen por lo que son: relaciones entre personas, presentándose la forma natural del trabajo en su particularidad y no en su generalidad abstracta, como en la sociedad mercantil. "Esos viejos organismos sociales, escribe, son, bajo la relación de la producción, infinitamente más simples y más transparentes que la sociedad burguesa; pero tienen como base la inmadurez del hombre individual" (t. I, libro I, p. 91). ¿Esto significa que el comunismo no es otra cosa que esos viejos organismos sociales más la madurez y la plenitud del hombre individual? Marx no está lejos de pensarlo. Es por ello que está interesado en la comuna campesina rusa, que a su juicio realiza la asociación inmediata, de la misma manera que hace referencia a la industria rústica y patriarcal de una familia de campesinos que produce para sus propias necesidades. Los célebres borradores de su *Carta a Vera Zassoulitch* son particularmente interesantes desde este punto de vista. En ellas muestra que la comunidad campesina es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, pero que no puede preservarse sino al precio de una Revolución, pues es contradictoria con el capitalismo ambiente, que no deja de querer disolverla: "Para salvar a la comuna rusa, es necesaria una Revolución rusa". En toda la obra de Marx hay *una nostalgia subyacente* por la *Gemeinschaft*; por otro lado, es el término que empleará para describir el comunismo como comunidad inmediata y transparente. Marx desaprueba de manera significativa a H. Summer Maine,[11] quien distingue sociedad y comunidad mostrando el progreso que representa el pasaje de una sociedad regida por el estatuto (comunidad) a una sociedad regida por el contrato; en esta distinción no ve más que un simple afán de apología del capitalismo (cf. Pléiade, t. II, p. 1568). Como lo señaló tan bien Louis Dumont (cf. *Homo aequalis*), el comunismo aparece como la reapropiación del

[11] Autor del célebre *Ancient law: its Connextion with the Early History of Society, and its Relations to Modern Ideas* (1861).

aspecto comunitario primitivo o medieval en el marco de una plena expansión del individuo moderno liberado de sus limitaciones propias de la sociedad burguesa. Lo cual no deja de plantear una pregunta. Pues, ¿cómo conciliar plenamente el principio de comunidad y el principio de individualidad que por definición son contradictorios? Justamente, Marx no tenía los medios teóricos de tratar esta interrogación, dado que su concepción del desarrollo capitalista lo llevaba, yendo en sentido inverso de su nostalgia inmediata, a insistir en la *continuidad* del desarrollo de las fuerzas productivas (hallandosé el capitalismo en ciernes a partir del desarrollo de las ciudades y el renacimiento del comercio) y a borrar los elementos de ruptura cultural. Una vez más, queda planteada su incomprensión del movimiento de la modernidad; que le sirve para no percibir la naturaleza de la contradicción que desarrolla.

Pero me parece que hay que ir más lejos aun. Al definir al comunismo como sociedad inmediata y transparente, Marx termina por concebir una sociedad completamente abstracta, en la cual cada individuo es un resumen de la universalidad, puesto que la sociedad sólo está estructurada por un puro comercio entre los hombres. El comunismo, yendo hasta el final de la transformación del liberalismo, termina por imaginar la posibilidad de un lazo social que no se basa en otra cosa que en los "gratos lazos del amor", para retomar la expresión de Smith, descartanto toda mediación política o económica en las relaciones entre los hombres. Marx percibe esta dificultad y la trata explícitamente en las *Grundrisse*, como si fuera un momento consciente del carácter utópico de la visión de una sociedad sin mediación. "*Naturalmente hace falta una mediación*", escribe (*Grundrisse*, t. I, p. 109; el subrayado es mío). "En el primer caso (la sociedad mercantil), prosigue, se parte de la producción autónoma de los individuos particulares, que está determinada y modificada *post festum* por relaciones complejas: la mediación se efectúa por el intercambio de mercancías, el valor y el dinero, todas expresiones de una única y misma relación. En el segundo caso (la sociedad comunista), *es la suposición misma lo que sirve como mediación*; en otras palabras, la presuposición es una producción colectiva, dado que la comunidad es el fundamento de la producción. De entrada, el trabajo del individuo se plantea como trabajo social" (el subrayado es de Marx). Este texto es decisivo. Es la presuposición de la sociedad como

totalidad lo que funda la posibilidad del lazo social. Dicho de otro modo, la supresión de la mediación política y económica es rescatada por la identificación de todos los individuos en un solo y mismo cuerpo. En consecuencia, el comunismo como pura sociedad de mercado, como sociedad de puro comercio entre los hombres, es el punto acabado de la utopía liberal al precio de la constitución contradictoria de un organismo social total. Las enajenaciones puntuales están reemplazadas por una sola y única enajenación global: el hombre está obligado a una universalidad que sólo puede ser realizada por una fuerza exterior a él, tanto menos comprensible cuanto que se presenta como no siendo otra cosa que él mismo. De modo que el totalitarismo constituye la última palabra de la utopía de la transparencia social. Esta visión no se le ocurrió a Marx por una razón esencial: porque muy a menudo hace del modelo de la familia la referencia de la comunidad realizada (cf. *le Capital*, t. I, libro I, p. 90, y t. II, p. 168). ¿Quién habría desconfiado de esta tranquilizadora referencia en el siglo XIX? ¿Quién no habría vibrado con la evocación de un mundo futuro concebido como una gran familia?

9
CAPITALISMO, SOCIALISMO E IDEOLOGÍA ECONÓMICA

1. El liberalismo inhallable

Muchas veces se ha afirmado que el siglo XIX marcaba el triunfo del capitalismo liberal. Esta constatación es ambigua. Si el capitalismo a secas, efectivamente, impone su ley al mundo entero, trastornando los modos de vida y revolucionando los modos de producción, el liberalismo, en cambio, está singularmente ausente de este movimiento.

En el nivel de los intercambios internacionales y en la escala del siglo, la regla es el proteccionismo y el mercado libre es la excepción. Francia sigue siendo obstinadamente proteccionista durante toda la primera mitad del siglo XIX, manteniendo incluso algunas prohibiciones absolutas en materia de importaciones. Los Estados Unidos no se alejan prácticamente de una política aduanera muy restrictiva durante todo el siglo. Alemania se cierra en sí misma después de haber realizado su unidad aduanera interior con la constitución del Zollverein en 1834. Únicamente Gran Bretaña es excepcional, por haber abolido en 1846 las barreras aduaneras a los cereales y en 1850 la célebre *Navigation Act.* (1651), que prohibía la importación de mercancías de procedencia colonial en navíos que no fueran ingleses. Pero Inglaterra sólo es librecambista porque se encuentra en el apogeo de su poderío industrial. Espera inundar a Europa, de la que es el taller, con sus productos manufacturados. List escribirá en su *Sistema nacional de economía política* que el mercado libre es para ella sólo un medio de su política imperialista: "Es una regla de prudencia vulgar, cuando se ha llegado a la cumbre de la grandeza, arrojar la escalera con la cual se había arribado, a fin de quitarles a los demás los medios de subir".

Este ejemplo de Inglaterra, empero, provocará cierta tendencia a liberalizar los intercambios en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, al menos en una base estrictamente bilateral: tratado de libre comercio entre Francia y Alemania en 1862, tratado de 1860 entre Francia y Gran Bretaña. Pero este movimiento no será más que un breve paréntesis. Bismarck establecerá una tarifa muy proteccionista en 1879 y la IIIª República hará lo propio bajo el impulso de Méline. Incluso en Inglaterra, la Cámara de Comercio de Manchester, verdadera ciudadela del libre comercio, que había formado el *anti-Corn-law league* en 1839, reclamará en 1887 el retorno a la tarifa. Si bien la mayoría de los teóricos de la economía sigue predicando el libre comercio y sigue demostrando sus bondades, no podemos dejar de comprobar que lo que triunfa en la práctica es el proteccionismo.

También en el siglo XIX la mayoría de los países europeos desarrollan una política de colonización a ultranza mientras que Adam Smith, seguido por todos los otros economistas clásicos, había denunciado durante mucho tiempo la ilusión colonial desde un punto de vista económico. "En cuanto a los inconvenientes que resultan de la posesión de las colonias, escribía, cada nación se los ha reservado por completo; en cuanto a las ventajas que son el fruto de su comercio, se ha visto obligada a compartirlas con varias otras naciones" (cf. capítulo IV). No obstante, Francia, Alemania e Inglaterra se lanzan a una costosa competencia por repartirse el control de África. En materia de política interior, el liberalismo parece igualmente olvidado. En casi todos los países se acrecienta el papel económico y social del Estado, principalmente en Francia y en Alemania. Se trata mucho más de dejar ir [*faire aller*] que de dejar hacer [*laisser faire*]. La demanda de Estado se convierte en una de las reivindicaciones esenciales del movimiento obrero que no ve otro medio para mejorar su condición.[1] Paralelamente, el Estado se desarrolla siguiendo una lógica política propia.

El principio sacrosanto de la libre competencia no resiste a la formación de *trusts* y de cárteles poderosos. Los acuerdos y los monopolios dominan el mercado. En el siglo XIX no sólo la clase obrera está sometida a los avatares y a las fluctuaciones del mercado, por otro lado falseado en su detrimento por el mantenimiento de un fuerte ejército industrial de reserva. La utopía de la sociedad de mercado no ha sido sino el

[1] Cf. *Pour une nouvelle culture politique*, cap. II, "Naissance d'une culture politique: le social-étatisme".

instrumento intelectual que permitió quebrar los reglamentos que hacían obstáculo a la constitución de una clase obrera disponible para los capitalistas (cf. por ejemplo la abolición en 1834 de la ley de Speenhamland en Gran Bretaña).

En el siglo XIX, no es el capitalismo liberal sino el capitalismo salvaje el que triunfa. Los "ideales" liberales son atacadas por doquier por la clase dominante cuando no puede utilizarlos en su beneficio. La eficacia práctica de las teorías liberales se ha limitado a la abolición de la ley de Speenhamland, que garantizaba desde 1795 una suerte de ingreso mínimo a todo individuo, y a la victoria de Cobden, a la cabeza del *anti-Corn-law league*, para hacer abolir en 1846 las barreras aduaneras para los cereales. En particular, a lo largo de todo el siglo XIX todos los economistas liberales aludirán a esta última acción para conservar expectativas en la fuerza transformadora de sus ideas. Bastiat no dejará de aferrarse a ese ejemplo como a un verdadero mito, manteniéndolo en la ilusión de que bastaba con una acción de propaganda para disipar las tinieblas de los prejuicios y de la ignorancia y para hacer estallar las luces de la razón y de la ciencia. De un modo general, el mundo de la economía política y el mundo de la sociedad capitalista seguirán sin relacionarse. Pareto dirá justamente que "desde un punto de vista exclusivamente directo y práctico, no se puede encontrar, hasta ese momento, una gran utilidad a las teorías de la economía política" (*Marxisme et Économie pure*, p. 163). ¿Por qué tan pocos efectos prácticos de las economías liberales en la economía capitalista concreta, mientras que la economía política clásica se presenta como la ciencia del mundo nuevo? La respuesta a esta pregunta es decisiva. Es a la vez la clave de una mejor comprensión de lo que es el capitalismo y el medio de clarificar el estatuto de la economía política clásica.

Muy a menudo la expresión "sistema" capitalista ha inducido a error. El capitalismo no es la realización de una utopía o de un plan de sociedad. No es el resultado de una construcción racional y premeditada. El capitalismo no es más que el resultado *de prácticas económicas y sociales concretas*. Designa una forma de sociedad en la cual una clase social, los capitalistas, controla la economía y las formas de organización social que interfieren con la vida económica. Esta definición puede parecer trivial, y efectivamente lo es. Sin embargo, permite despejar un equívoco permanente: el que

consiste en asimilar el capitalismo a una ideología (en el sentido de representación del mundo). Si la clase capitalista puede ocultar y justificar su dominio recurriendo a una ideología (en el sentido de discurso justificatorio y mistificador), no obedece a ninguna otra regla más que su interés. Es por ello que sucesivamente puede ser librecambista y proteccionista, estatista y antiestatista. En este sentido, la utopía liberal de la sociedad de mercado es totalmente ajena al capitalismo. El capitalismo sólo tomó de esta utopía lo que le convenía en la práctica (la afirmación de la propiedad privada como fundamento de la sociedad, por ejemplo); en este sentido mantiene una relación puramente instrumental con el liberalismo. Combate el Estado cuando éste escapa a su control, pero lo refuerza en la medida en que es un Estado de clase al servicio de sus intereses y en tanto tiene por función, por consiguiente, según la impactante fórmula de Adam Smith, "permitirles a los ricos dormir tranquilamente en su lecho". Por lo tanto, no tiene ningún sentido criticar el capitalismo por no conformarse fielmente a los principios del liberalismo económico y por no realizar el programa de la utopía liberal. La única libertad que reivindica es la del capital, y es indistintamente librecambista o proteccionista según que uno u otro favorezca esta libertad. Primero, es un *pragmatismo de clase*. Es lo que vuelve a los economistas clásicos incapaces de captar la naturaleza del capitalismo: toman por un sistema lo que no es sino el resultado de una práctica social. Por lo tanto, sus veleidades de transformación del capitalismo, con la perspectiva de volverlo conforme a su representación liberal de la economía, no tienen efectos necesariamente. Perciben como un mal, por ejemplo, o como una incoherencia que atribuyen a la ignorancia de la "ciencia económica", el desarrollo de la intervención del Estado, y son incapaces de comprenderlo como un producto necesario. Marx será el primero en romper aparentemente con esta ilusión de la economía política clásica. En su *Discours sur le libre-échange* (1848), señala que no sirve para nada oponer el proteccionismo y el libre mercado. Si se pronuncia a favor de este último, es desde una perspectiva radicalmente diferente de la de Bastiat, por ejemplo: "Por lo general, en la actualidad, escribe, el sistema protector es conservador, mientras que el sistema del libre mercado es destructivo. Disuelve las antiguas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra, el sistema de la libertad de comercio apresura la revolución social. Es sólo

en este sentido revolucionario, señores, que yo voto a favor del libre mercado" (Pléiade, t. I. p. 156). Pero al mismo tiempo, Marx queda atrapado en su concepción de la ideología, al persistir en tomar el capitalismo como la realización de la ideología liberal (cf. capítulo anterior). Así pues, no hace más que desplazar la ilusión de la economía política clásica. En lugar de pensar que el capitalismo será la realización de la buena sociedad si se adecua a los principios liberales, considera que no será revolucionario –es decir que conducirá al socialismo en el movimiento de sus contradicciones–, más que en esas condiciones. El capitalismo no cumple con su "programa", su misión histórica, sino cuando encarna la utopía liberal.

Ésta es la concepción desde la cual hay que buscar el origen de todas las críticas del capitalismo, las cuales consisten, paradójicamente, en acusarlo de no ser fiel a sí mismo (siendo estatista o proteccionista) y de serlo demasiado (el liberalismo es únicamente la libertad del capital y el capitalismo salvaje). Esta ambigüedad es sólo el producto de la incomprensión de la diferencia entre el capitalismo como resultados de prácticas sociales y el capitalismo como sistema teórico. Por lo mismo, simultáneamente están falseadas la crítica de la economía política clásica y la crítica de la sociedad capitalista. La economía política queda denunciada por lo que no es, a saber el simple reflejo en el orden de la teoría económica de la ideología burguesa. El capitalismo es aprehendido como lo que no es: la puesta en práctica de la economía política clásica. Retomemos el ejemplo del proteccionismo. No se lo puede explicar y dar cuenta de su permanencia a todo lo largo del siglo XIX sino bajo la doble condición de comprender el capitalismo como resultado de prácticas sociales y como prueba del carácter utópico de la ideología liberal. El proteccionismo, en efecto, es el doble producto de los intereses de la clase capitalista (los manufactureros de Manchester agrupados alrededor de Cobden sólo están por la abolición de los derechos de importación a los cereales porque ello les permitirá bajar los salarios obreros) y de la configuración de las relaciones de fuerzas entre clases sociales. Desde este punto de vista, el proteccionismo del siglo XIX es, en una buena medida, el signo de la fuerza política de los medios campesinos. Cuando era presidente de la comisión de las aduanas en el Senado, Ferry sostuvo significativamente, que "el movimiento proteccionista actual tiene sus raíces en la democracia que cultiva la viña, el trigo. Es por ello que

ha triunfado".[2] Por otro lado, el proteccionismo es la manifestación concreta de la persistencia y de la fuerza de las identidades políticas nacionales de las cuales la utopía liberal había creído poder desembarazarse haciendo del lazo económico la relación suficiente entre los hombres. En consecuencia, el éxito del proteccionismo es a la vez la crítica concreta de la impensada política y de la ingenuidad sociológica de la economía política clásica y la manifestación de la naturaleza real del capitalismo, comprendido como resultante de prácticas sociales. El liberalismo es, por lo tanto, doblemente inhallable. Su fracaso histórico no es sino el reverso de su ilusión teórica. Aun reducido a la única receta del *"laissez faire, laissez passer"* ["dejar hacer, dejar pasar"], no habrá producido efectos concretos. La comprobación de este fracaso está en el origen de muchos interrogantes sobre el estatuto mismo de la economía política a lo largo de todo el siglo XIX.

2. Desarrollo del capitalismo y desencanto de la economía política

La consideración de la distancia entre la sociedad concreta y el discurso de la economía política clásica hace estallar la unidad aparente de esta última. Dejando de lado a economistas finalmente marginales como Bastiat, la mayor parte de los teóricos se ven nuevamente conducidos a plantearse la pregunta por el estatuto y por la definición de la economía política. Estos interrogantes se desarrollan en tres direcciones:

– El retorno al proyecto político: la economía al servicio de la política (List).

– La economía política reducida a un simple medio para asegurar el bienestar general en la sociedad (Sismondi).

– La economía pura como teoría científica del intercambio (Walras).

1. List publica en 1841 su *Sistema nacional de economía política* después de haber sido el promotor de una "asociación general de los industriales y comerciantes alemanes" militante por la unión aduanera interior de Alemania. Como el Zollverein había realizado este objetivo en 1834, muy pronto se planteó la cuestión de saber qué actitud adoptar frente al exterior en materia aduanera. Entonces List se convierte en

[2] Citado por J.-M. Mayeur, *Les Débuts de la IIIe République*, p. 205, Éditions du Seuil, París, 1973.

ardiente defensor del proteccionismo, demostrando que la instauración del mercado libre no haría más que provocar la sumisión de Alemania a la economía inglesa, a la sazón omnipotente. Pero su tesis simplemente no puede ser entendida desde el punto de vista de la defensa de los intereses de los industriales alemanes. También se apoya en una crítica extremadamente precisa de la economía política de Smith, cuyos fundamentos objeta. Le reprocha particularmente su "hipótesis cosmopolita", que le hace olvidar que, entre el individuo y la humanidad, la nación sigue siendo un espacio decisivo de identidad política y social. List comprende la nación desde un punto de vista político y ya no sólo desde un punto de vista social como Smith (nación = sociedad civil). Coincide así con las concepciones mercantilistas,[3] que no separan riqueza económica y potencia política. Por consiguiente, el proteccionismo se convierte para él en un instrumento de gestión política en un universo en cuyo interior los intereses de las naciones son mirados como divergentes (dado que las relaciones políticas internacionales en términos de potencia son necesariamente un juego de suma cero). Globalmente, vuelve a la conquista esencial de la revolución de Smith, que consiste en considerar la economía como realización y superación de la política, en particular en el nivel internacional. Por lo tanto, la economía política cambia de estatuto teórico. List define la economía política o nacional como "la que, al tomar la idea de nacionalidad por punto de partida, enseña cómo una nación dada, en la situación actual del mundo y habida cuenta de las circunstancias que le son particulares, puede conservar y mejorar su estado económico" (*Système national d'économie politique*, p. 227). La economía política se entiende como política económica. No es una ciencia histórica, sino un arte aplicado. List señala, por ejemplo, cómo no es posible concebir las tarifas aduaneras como aplicación de una teoría puramente "económica". Para él, son necesariamente el resultado de un acuerdo entre los intereses externos propios de las naciones y los intereses internos de las diferentes clases sociales (incluso muestra extensamente cómo las consideraciones electorales desempeñan un papel determinante en el establecimiento de las tarifas). La originalidad de List procede del hecho de que rompe definitivamente con toda visión puramente teórica de

[3] Por otro lado cabe señalar las numerosas reediciones de autores mercantilistas clásicos en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX.

la vida económica. El proteccionismo es prudentemente presentado en una perspectiva "de educación industrial de la nación". No rechaza el libre mercado en sus principios, dejando entender incluso en varias ocasiones que se trata solamente de dar cuenta de sus condiciones favorables. No especula con las posibilidades de realización de un mundo en el cual el equilibrio de la relación de las fuerzas favorecería el deterioro de los objetivos políticos de la economía. Se sitúa así en un terreno diferente de Smith, cuyas teorías utópicas juzga más que falsas, en la medida en que corresponden a una representación del mundo y de la sociedad que no tiene ninguna relación con la realidad presente.

2. Como List, Sismondi constata que la economía política clásica construye un universo que no corresponde a la realidad. Su *Economía política* (1819) constituyen la primera crítica social de las consecuencias de la industrialización. Comprueba que el mundo de la economía es el campo de los enfrentamientos y de las divisiones entre los hombres y no de la armonía. Es el testigo del capitalismo incipiente y "de las crisis totalmente inesperadas (que) se han sucedido en el mundo comercial". Ve los sufrimientos que acompañan la industrialización, los ricos que se vuelven más ricos y los pobres más pobres. "He creído tener que ubicarme en presencia de estas *convulsiones de la riqueza*, escribirá, para revisar mis razonamientos y para compararlos con los hechos' (*Nouveaux Principes*, p. 51, el subrayado es mío). El razonamiento de Sismondi es particularmente interesante en este punto. No considera esos "efectos perversos" de la industrialización como simples faltas de la realidad a la economía política clásica. Por el contrario, comprende estos efectos inesperados como un llamado a cuestionar radicalmente los fundamentos mismos de la economía como disciplina. Todo el mal procede, a su entender, del hecho de que la economía política haya sido concebida progresivamente como un saber separado de los otros. Para él, se trata de consolidarla partiendo del principio de que "el acrecentamiento de las riquezas no es la finalidad de la economía política sino el medio del que dispone para procurar la felicidad de todos". Su discípulo Buret diagnostica en el mismo sentido: "Todo el mal procede de que se ha hecho de una ciencia moral una ciencia matemática y, sobre todo, de que se han separado violentamente cosas que habrían debido permanecer unidas". La economía política, por ende, debe ser considerada como

una ciencia social, como la de la felicidad del hombre. Desde este punto de vista, Sismondi se considera en ruptura completa con los economistas clásicos. Hablando de los *Principios de Economía Política y tributación* de Ricardo, observa con claridad: "A tal punto sentimos que marchamos por caminos divergentes, que apenas habríamos citado esta obra, ya para apoyarnos en sus cálculos, ya para combatirlos, si su celebridad no nos los impusiera como un deber" (p. 92). Lo que Sismondi denuncia en los clásicos es la dictadura de la abstracción; ve los desórdenes de la industrialización como una suerte de costosa revancha de la realidad contra sus simplificaciones y, sobre todo, su estrechez de miras. Por otro lado, cabe observar al respecto que Smith queda fuera de esta crítica. Sismondi llega a ver en él un "genio creador". Lo aprecia en la medida en que la *Riqueza de las naciones*, "obra inmortal", se presenta, según él, como el resultado de un estudio filosófico del género humano esclarecido por el análisis de las revoluciones económicas de los tiempos pasados. "Se esforzaba, escribe, por examinar cada hecho en el estado social al que pertenecía, y por no perder nunca de vista las circunstancias diversas a las cuales estaba ligado, los resultados diversos por los cuales podía influir en la felicidad nacional" (p. 91). Son los discípulos de Smith, quienes se han entregado a la abstracción, los que resultan atacados por estimar que "la ciencia en sus manos es tan especulativa que parece separarse de toda práctica". La posición de Sismondi, por lo tanto, es el retorno a lo concreto. Esta es la perspectiva desde la cual estima necesario que intervenga el gobierno en la economía para asegurar el bienestar social, cuestionando el principio del *laissez faire* y del *laissez passer*. Desde este punto de vista, economía y política son inseparables, dado que "alta política" y "economía política" son las dos ramas indisociables de la ciencia del gobierno que debe proponerse como objetivo la felicidad de los hombres reunidos en sociedad. Así pues, retoma la economía política en su sentido etimológico (administración de la riqueza nacional), volviendo como List –aunque en un sentido muy diferente (tiene en cuenta a todos los miembros de la sociedad y no a la sociedad en general)–, a una concepción política de la economía: "Miramos el gobierno, escribe, como quien debe ser el protector del débil contra el fuerte, el defensor del que no puede defenderse por sí mismo y el representante del interés permanente, pero tranquilo, de todos, contra el interés temporal, pero apasionado, de cada cual" (p. 90).

Sismondi se define por ende en completa oposición respecto de la utopía liberal de una extinción de la política en el marco de una armonía natural de los intereses.

3. Walras tratará de superar los límites y las abstracciones de la economía política clásica en un sentido completamente diferente. Su punto de partida está próximo, no obstante, del de Sismondi, o incluso del de List. Al igual que ellos, comenzó por interrogarse sobre el estatuto y el campo de la economía política. Pero no culmina ni en el nacionalismo pragmático de List ni en el socialismo político de Sismondi. Pretende permanecer enteramente en el dominio científico. Para ello distingue en su *Recherche de l'idéal social* (1868) tres partes en la economía política y en la ciencia social:

– El estudio de las leyes naturales del valor de cambio y del intercambio: *la economía política pura*.

– La teoría de la producción económica de la riqueza social, o de la organización de la industria en la división del trabajo: *la economía política aplicada*.

– El estudio de las mejores condiciones de la propiedad y del impuesto, o teoría del reparto de la riqueza: *la economía social*.

Walras se conformará voluntariamente con profundizar la teoría de la economía política pura.[4] Así pues, se propone hacer una obra estrictamente científica, rechazando *a priori* confundirla con el arte (economía política aplicada) o con la moral (economía social). Walras responde de este modo a la abstracción generalizada e involuntaria de los clásicos por medio del desarrollo de una abstracción especificada y concebida como tal. La economía pura se concibe pues como totalmente limitada en su campo (el intercambio bajo un régimen hipotético de libre competencia absoluta) y en su finalidad (la teoría matemática de este tipo de intercambio). Walras piensa que parte de un sujeto abstracto, el *homo oeconomicus*, y no pretende confundirlo con el hombre concreto; no pretende que esta ciencia sea toda la economía política. Pero reivindica que se considere la economía pura como cualquier otra ciencia físico-matemática y que se acepte que pueda definir tipos ideales sobre la base de los cuales construye a priori un andamiaje de teoremas y de demostraciones. A la

[4] Si bien no se desinteresa del resto, ya que incluso su primer libro, publicado en 1865, está dedicado a las *Associations populaires de consommation, de production et de crédit*.

pregunta: "¿Estas verdades puras son de una aplicación frecuente?", Walras responde: "En rigor, el sabio tendría derecho a hacer ciencia por la ciencia, así como el geómetra tiene derecho (y lo usufructúa a diario) a estudiar las propiedades más singulares de la figura más extraña, si resultan curiosas. Pero se verá, agrega, que estas verdades de la economía política pura proporcionarán la solución de los problemas más importantes, más debatidos y menos esclarecidos de economía política aplicada y de economía social" (*Éléments d'économie politique pure*, p. 30). Por lo tanto, Walras reivindica la filiación con toda la tradición fundada en la separación de la economía y de la moral. Critica en muchas oportunidades el espiritualismo que sustituye por doquier el interés por el derecho, violentando el principio de la verdad científica en el campo de la economía pura y aniquilando el principio de la justicia en el campo de la economía social, sustituyéndolo por la práctica de la filantropía. Por el contrario, se reivindica materialista, tratando de hacer prevalecer tanto el interés como el derecho (cf. *Recherche de l'idéal social*, pp. 58-59). Por otra parte, es desde esta perspectiva desde donde defenderá constantemente la solución mutualista y cooperativa, y toda su vida se considerará como socialista. Pareto, con opiniones políticas diferentes a las suyas, seguirá su obra radicalizando su separación de la economía y de la moral. Es así como proporciona la mejor definición de la economía pura: "Así como la mecánica racional considera puntos materiales, la economía pura considera al *homo oeconomicus*. Es un ser abstracto, sin pasiones ni sentimientos, que busca en cada objeto el máximo de placer, no ocupándose más que de transformar a unos y a otros en bienes económicos. Hay una mecánica del punto; hay una economía pura del individuo" (*Marxisme et Économie pure*, p. 107).

La economía política se define en Walras en una radical renuncia al universal. Reduce su campo y limita su objeto al punto de tener sólo unas pocas relaciones con la economía política clásica. Este acceso a la teoría pura y a la modestia es un toque de atención para las grandes ambiciones del siglo XVIII.

El siglo XIX se traduce por un desencanto generalizado de la economía política: ya sea economía pura, política económica o simple rama de la ciencia del gobierno, renuncia a presentarse como la ciencia global y unificada del mundo moderno. List, Sismondi y Walras, aunque trabajando en

direcciones muy diferentes, contribuyen a reubicar a la economía en un lugar subordinado. El mercado ya no es el concepto central a partir del cual puede captarse el conjunto de las relaciones sociales: no es más que un concepto teórico a construir o un mecanismo económico a corregir. Desde este punto de vista hay una doble ruptura en la historia de la economía política. La primera ruptura, en el siglo XVIII, traduce el pasaje de la aritmética política a la ciencia de la riqueza, puesto que la economía es comprendida como realización de la política y de la filosofía. La segunda ruptura, la del siglo XIX, traduce la voluntad de superar la diferencia entre la realidad y la representación liberal renunciando a las ambiciones de la economía política clásica. Éstas son las rupturas decisivas en las que hay que insistir contra todas las perspectivas reconstructivistas que imaginan el progreso continuo y sin choques de un saber único que se encaminaría lentamente desde la ignorancia hacia la verdad. La economía no es un edificio al que cada cual habría aportado su pequeña o gran contribución desde el siglo XVI, incluso desde Aristóteles; ante todo es el lugar de una continua interrogación sobre la naturaleza misma de su objeto y los límites de su campo.

Ahora tenemos que esclarecer una última interrogación. ¿Cómo es posible que la teoría económica esté marcada por el sello de la modestia y de la conciencia de sus límites en el momento mismo en que la sociedad se vuelve enteramente dominada por las actividades económicas? O, lo que es más, ¿por qué la economía política clásica aparece en un mundo que aún no sospecha el desarrollo del capitalismo y reduce su campo y sus ambiciones en un siglo en que triunfa el capitalismo económico? Mi hipótesis es la siguiente: la ideología económica que expresa la economía política clásica del siglo XVIII ya no tiene cabida en el siglo XIX en la propia ciencia económica por todas las razones que hemos mencionado en las páginas anteriores; *se transfiere globalmente al campo político.*

3. El efecto político de la ideología económica

Recordemos en primer lugar las grandes características de la ideología económica, tal como la hemos definido hasta el presente:

–Reducción del comercio al mercado como única forma

"natural" de relación económica. Ocultamiento de la economía del don y de la economía administrada.

–El intercambio, necesariamente igualitario, está considerado como el arquetipo de todas las otras relaciones sociales.

– La economía realiza la filosofía y la política. La armonía natural de los intereses basta para regular la marcha del mundo; la mediación política entre los hombres está considerada como inútil, incluso dañina. La sociedad civil, concebida como un mercado fluido, se extiende a todos los hombres y permite superar las divisiones de países y de razas.

Esta ideología económica es la que se da en la economía política inglesa del siglo XVIII, principalmente en Adam Smith. La sociedad industrial del siglo XIX modela un mundo totalmente opuesto a esta representación. Es evidente que el capitalismo no realiza esta utopía liberal. Será necesaria toda la fe enceguecida de un Bastiat en las virtudes de un "puro" capitalismo que sería identificable con el "verdadero" liberalismo, para seguir pensando que la economía del siglo XIX puede cumplir con el programa de la economía política clásica. Bastiat escribirá significativamente que sólo hay dos preservativos contra el comunismo: la difusión en el seno de las masas de los conocimientos económicos... ¡y la perfecta equidad de las leyes emanadas de la burguesía! Incluso llegará a afirmar en sus *Harmonies économiques*: "Comunistas, ustedes sueñan con la comunidad. Ustedes la tienen. El orden social rinde todas las utilidades comunes, con la condición de que el intercambio de los valores apropiados sea libre" (*Oeuvres*, p. 140). Esta frase de Bastiat, evidentemente, hace sonreír. Sin embargo, va mucho más lejos que una simple humorada. En efecto, manifiesta una realidad esencial: entre los siglos XVIII y XIX, la utopía liberal se transfirió del campo económico al campo político.[5] Bastiat sigue siendo uno de los pocos economistas que aún piensa en los términos de Adam Smith el papel de la economía en la sociedad, de la que se espera realice en sí misma la armonía social. Es por ello que, globalmente, la utopía de la economía política inglesa parece haberse desvanecido en el siglo XIX, degradándose en una ideología primaria vehiculizada por la burguesía en ascenso, mientras que la mayor parte de los economistas desertaban el

[5] Va de suyo que en todo este capítulo seguimos definiendo el liberalismo sin otra precisión, como liberalismo utópico (representación de la sociedad como mercado) y no como liberalismo positivo (derechos del hombre).

campo de la economía del siglo XVIII. Por lo tanto, no es en Ricardo, Sismondi o Walras donde hay que buscar la verdadera herencia de Adam Smith. Sólo la reducción de Smith a un teórico de la economía, en el sentido nuevo que adquiere esta disciplina en el siglo XIX, puede dar esta ilusión. Por ende, todos los economistas del siglo XIX se han equivocado en su lectura de Smith. Al abordar la *Riqueza de las naciones* con sus propias preocupaciones, la redujeron a un tratado científico sobre la teoría del valor y del cambio. Ahora bien, no hemos dejado de subrayar que la verdadera significación de esta obra es filosófica, sociológica y política. Los verdaderos herederos de Smith son Godwin, Proudhon, Fourier, Bakunin, Saint-Simon, Marx. El conjunto de los grandes temas de la ideología económica del siglo XVIII se encuentra a la vez incorporado y transportado a las ideas socialistas del siglo XIX. El internacionalismo de los productores, las bases del interés de clase, la apología del trabajo y de la industria, el deterioro del Estado y el pasaje del gobierno de los hombres a la administración de las cosas: todos estos temas socialistas no son sino el calco y la prolongación de las ideas-fuerza de la economía inglesa. El liberalismo, como ideología económica desarrollada resulta impensable en la sociedad capitalista del siglo XIX. No puede existir sino traducido a otra ideología, anunciando un mundo futuro, aún no realizado. En efecto, es su carácter utópico lo que hizo que la ideología económica del siglo XVIII pudiera desarrollarse; sólo pudo ser pensada en un contexto que no presintiera el capitalismo y la revolución industrial. La utopía sólo existe con anterioridad a toda posibilidad de invalidación histórica. Hegel puede criticar la economía política inglesa y esforzarse por pensar en términos nuevos la realización del universal justamente porque es el primero en haber presentido la naturaleza real de este mundo nuevo, en su diferencia con la utopía económica. En consecuencia, la utopía liberal sigue abriéndose paso en el siglo XIX, pero está obligada a adquirir un nuevo rostro para recuperar toda su amplitud. Por lo tanto, Pareto tiene razón al poner en un pie de igualdad la utopía liberal (económica) y la utopía socialista (política), constatando por otro lado que la primera se degradó a tal punto en el siglo XIX que debe reducir su ambición a la prosecución de objetivos muy modestos (la realización de tal tratado de comercio, la derogación de tal ley, etc.). "La utopía liberal, observa, prometía a sus creyentes un paraíso terrestre, al igual que la utopía socialista, pero se equivocaba al ubicarlo en regiones demasia-

do cercanas y accesibles. Estas promesas sólo inflaman a los hombres cuando su realización es tan lejana que no se la puede verificar mediante la experiencia" (*les Systèmes socialistes*, t. II, p. 65). El socialismo del siglo XIX, en este sentido, permanece prisionero del liberalismo. De modo que lo que constituye lo no pensado radical del socialismo del siglo XIX es la ausencia de una verdadera crítica del siglo XVIII. Ampliamente "no pensado", debido a una ocultación de la relación entre las ideas revolucionarias de 1789 y la ideología económica. Quienes realmente le han otorgado un certificado de revolución a la ideología económica, en la medida en que parecía manifestar con la asunción del mercado la ruptura más visible con lo que pensaban que era el Antiguo Régimen, son Sieyès, Paine y Robespierre, por citar sólo algunos nombres. Es cierto que la Revolución Francesa presenta la particularidad de traducir en los hechos una mutación cultural que se venía operando desde hacía más de cuatro siglos, precediendo en poco la mutación económica provocada por la revolución industrial. Extraordinaria coincidencia histórica de un atraso excesivo y de un avance demasiado débil que permite comprender o excusar la lectura demasiado estrecha de la modernidad efectuada por el siglo XIX, puesto que sus diferentes etapas parecen resumirse en un momento único.

Evidentemente, este punto de vista sólo corresponde a los teóricos del socialismo. Por el contrario, el movimiento obrero, como movimiento social, se reivindica espontáneamente liberal positivo para conquistar los derechos y en particular el sufragio universal. Pero el socialismo no reivindica sino tácticamente este liberalismo positivo; no lo concibe más que como un momento histórico y transitorio del proceso de realización de una sociedad cuya finalidad sigue siendo superar la esfera política misma. Lenin se explicó claramente al respecto en *El Estado y la Revolución*. Esta distinción es lo suficientemente conocida como para que nos detengamos en ella.

En consecuencia, globalmente, los ideales que en el siglo XVIII se ubicaban en la esfera económica quedan transferidos a la esfera política. La utopía de la extinción de lo político encuentra así su formulación definitiva. En los propios autores de derecha, por lo demás, este desplazamiento es igualmente sensible. Pero no se opera según el modo de la utopía: simplemente sirve de soporte, en el interior mismo de la esfera política, a un combate entre las ideas democráticas fundadas en los derechos del hombre. Si la burguesía difícilmente puede pretender haber realizado la armonía universal,

al menos trata de retomar por su cuenta la idea de una extinción de la política y de los conflictos, *hic et nunc*. Quiere acreditar la idea de que la democracia es un estado social, que ya está realizado aunque sea imperfecto, y que no es un movimiento de lucha por los derechos. Cuando Guizot escribe *De la démocratie en France* (1849), empieza afirmando que "hoy en día el caos se oculta en una palabra: democracia", para combatir luego esta democracia desordenada oponiéndole el "hecho nuevo e inmenso" que representa la unidad de las leyes y la igualdad de los derechos civiles. La derecha retomará siempre por su cuenta esta concepción de la democracia como estado social civil, para oponerla a las reivindicaciones de extensión de los *derechos* democráticos, más allá de la mera esfera jurídica. Esta concepción será desarrollada y racionalizada a todo lo largo del siglo XX por todos los poderes apasionados por el orden. Así pues, Ludwig von Mises, el gran economista de los años 1930, quien será el precursor de la escuela de Chicago (de Hayek a Friedman) escribirá que la democracia primero tiene por función "establecer la paz y evitar todos los trastornos violentos" (*le Socialisme*, p. 80); no tiene más objetivo que realizar en el dominio de la política interior lo que el pacifismo se esfuerza por realizar en el campo de la política exterior. Entendida en este sentido, "la democracia no es sólo no revolucionaria, sino que tiene por función justamente alejar la Revolución" (ibíd., p. 82). Retoma así, transponiéndolo a la sociedad tal como es, el juicio de Tocqueville sobre Estados Unidos (cf. *De la démocratie en Amérique*, t. II, 3ª parte, cap. XXI, "Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares").

Aritmética de las pasiones, armonía de los intereses, fraternidad universal: lo que está en juego es la misma representación del hombre y de la sociedad, ya sea en la economía del siglo XVIII o en la política del siglo XIX. Es en este sentido que la ideología económica está situada en el corazón de la modernidad. No hace más que traducir el reconocimiento del carácter determinante de los problemas propiamente económicos: implica mucho más profundamente una relación reprimida con la política.

4. El liberalismo en nuestras cabezas

Puede resultar sorprendente el paralelismo teórico entre Smith y Marx. Es justamente esta sorpresa lo que, a mi juicio,

traduce el enceguecimiento sobre el sentido profundo de la modernidad. Pero si no se la puede excusar, al menos se puede intentar explicarla. En efecto, es posible distinguir tres series de fenómenos que dan cuenta de la incomprensión histórica de esta complicidad profunda entre el liberalismo utópico del siglo XVIII y el socialismo utópico del siglo XIX.

1. Desde el siglo XIX, la lucha de clases se identificó con el combate entre el capitalismo y el socialismo, y el liberalismo quedó al mismo tiempo asimilado al capitalismo. Por lo mismo, continuamente hubo confusión entre el nivel de las representaciones y el de las prácticas; y particularmente en Marx, a causa de su teoría de la ideología. Anticapitalismo se ha vuelto sinónimo de antiliberalismo, mientras que el socialismo no tenía otra perspectiva real que cumplir el programa de la utopía liberal. El enfrentamiento, en el nivel de las prácticas sociales, entre capitalistas y proletarios, ocultó esta filiación entre la utopía liberal y la utopía socialista al identificar equivocadamente utopía liberal e ideología burguesa, para retomar la distinción conceptual de K. Mannheim entre utopía e ideología, que aquí resulta de suma utilidad. Pues si la burguesía puede tener una ideología, ya no puede ser desplazada por una utopía a partir del momento en que está en situación de administrar la sociedad: su programa se reduce necesariamente a la dirección de la sociedad en función de sus propios intereses. Pero no bien el capitalismo es pensado como realización de la utopía liberal y se supone que cumple con el programa de la economía política clásica (cf. Marx), esta distinción entre utopía e ideología ya no puede tener ningún estatuto. Entonces la relación entre la utopía liberal y la utopía socialista se vuelve ilegible. Desde este punto de vista, la crítica del liberalismo económico como ideología justificatoria del capitalismo salvaje, constituyó una verdadera pantalla. En efecto, si sigue siendo necesaria e indispensable, contribuyó históricamente a ocultar los fundamentos esenciales de la sociedad moderna, dando la ilusión de captarla por completo mientras que sólo tenía en cuenta una de sus manifestaciones particulares.

2. Esta dificultad también está vinculada con la relación histórica diferente que los teóricos del socialismo y del liberalismo han mantenido con la realidad en el siglo XIX. En efecto, el aspecto utópico del liberalismo tiende a degradarse en el siglo XIX. Es enorme el abismo entre la pretensión teórica del liberalismo y sus ambiciones prácticas, como ya lo

he subrayado (cf. por ejemplo Bastiat). A la inversa, los teóricos del socialismo piensan en términos de trastorno radical de la sociedad; en aquella época aún no han hecho la experiencia de la resistencia de la realidad ante la puesta en funcionamiento de sus proyectos de sociedad. Esta diferencia de radicalidad también hacía impensable la comprensión de la filiación entre la utopía liberal y la utopía socialista. En efecto, no es legible más que relacionando el liberalismo utópico del siglo XVIII con el socialismo del siglo XIX; no puede serlo en el cara a cara del liberalismo económico del XIX con la ambición socialista de la misma época.

3. Ni los liberales del XVIII ni los socialistas del XIX piensan en la posibilidad de un porvenir que no tendría el rostro de su utopía. Se representan como la última palabra de la modernidad, pero no analizan su movimiento y, por lo tanto, en ningún momento conciben la posibilidad de su superación. Son radicalmente incapaces de aprehenderla como histórica y transitoria. Por lo mismo, están polarizados en la cuestión de su realización y no se interesan en su génesis. Detrás de ellos sólo ven el vacío, la barbarie, la desdicha y no saben hablar de la plenitud, de la civilización y de la felicidad sino como de ideas y realidades nuevas (cf. Saint-Just: "La felicidad es una idea nueva en Europa".). En esta medida, la utopía socialista, que es históricamente posterior, sólo puede comprenderse a sí misma como repetición y transposición.

Si ahora pensamos a la modernidad como *relativa e histórica* es porque podemos comprender esta connivencia entre utopía liberal y utopía socialista, y a partir de allí sus límites comunes. En efecto, ambas mantienen una relación análoga con su perversiones propias y con sus críticas recíprocas. El socialismo utópico rechaza globalmente el capitalismo pero sigue enceguecido en lo que atañe al sentido profundo de la ideología económica en cuyo interior se moldea por completo. Del mismo modo, el liberalismo denuncia el colectivismo, pero no lo aprehende sino como un despotismo radical; no lo analiza en su relación con el individualismo, en la medida en que él mismo vehiculiza la ilusión de una sociedad despolitizada en la cual la democracia queda reducida al consenso.

ANEXO:
HACIA UNA ECONOMÍA DE LA AUTONOMÍA[1]
(PRIMER ESBOZO)

1. DE LA ECONOMÍA A LA AUTONOMÍA

Si el mercado se concibe simplemente como un mecanismo de provisión de recursos y de regulación de las actividades económicas por el sistema de precios libremente formados, la crítica de la economía de mercado se acantona lógicamente en esta cuestión de los medios y de los niveles de la regulación económica. En este medida, la planificación se opone al mercado al que se propone ya sea reemplazar, ya sea enmarcar, ya sea corregir. Clásicamente, el conjunto de los debates económicos entre socialistas y liberales se llevó adelante en este terreno, puesto que la planificación aparecía a los ojos de los primeros como un medio más adecuado de organización de la complejidad y del control de la economía. Esta cuestión, evidentemente, es muy importante en la medida en que el mercado jamás funciona perfectamente y en que engendra prácticamente continuos desequilibrios y despilfarros. Pero es importante enfatizar que sigue siendo ante todo *práctica*, tiene que ver con el límite de la teoría de los sistemas y de la teoría de las organizaciones. Si el problema fuera puramente técnico, hace mucho tiempo que se habría regulado en beneficio de modelos mixtos plan / mercado articulando centralización y descentralización sobre la base de una evaluación tan justa como fuera posible de los efectos perversos

[1] Superar el horizonte del liberalismo utópico no se limita a elaborar una teoría política realista. También se trata de repensar el objeto de la economía. La tarea es amplia y difícil. Pero es urgente. Es por ello que no temo yuxtaponer algunos balbuceos imprecisos y limitados con la propuesta de una revisión tan ambiciosa.

propios de cada uno de estos dos modos de regulación. Pero no ocurre de este modo, y ello por dos razones. En primer lugar, porque la ideología del plan o la ideología del mercado producen cada una efectos prácticos. Luego, porque este debate está vinculado con enfrentamientos sociales: algunos esperan de un plan que los proteja (en el nivel del empleo, por ejemplo); otros esperan del mercado que les deje las manos relativamente libres (los empresarios). No subestimo la importancia de esta cuestión, pero parece que contribuye demasiado a menudo a polarizar la atención y, en consecuencia, a descuidar el hecho de que el plan y el mercado se fundan implícitamente en la representación común de un *espacio fluido y homogéneo*. En última instancia, el plan perfecto y el mercado perfecto son equivalentes, en un espacio parejo, sin obstáculos, en el cual la información circula sin escollos. El plan entonces no hace más que exteriorizar lo que el mercado realiza interiormente. En este caso, el objetivo último de todo planificador es diseñar un mercado ficticio que sería un mercado perfecto. En teoría también, el mercado puro es tan democrático como el plan perfecto establecido por un Estado que fuera democrático. Muchos economistas liberales han insistido en este aspecto del mercado perfecto como realización de la democracia económica. Por ejemplo, Ludwig von Mises estima que el mercado es la expresión del *self-goverment industry*. "En el plano económico, escribe, en una sociedad fundada en la propiedad privada de los medios de producción, para alcanzar ese mismo objetivo (la democracia) no es necesario recurrir a instituciones análogas a las que la democracia ha creado en el plano político. La competencia les provee por sí sola [...]. Considerada desde este punto de vista, la economía es una democracia en la cual cada céntimo desempeña un papel de una boleta de voto. Es una democracia cuyos representantes no gozan sino de un mandato siempre revocable. Es una democracia de los consumidores" (*Le Socialisme*, pp. 512-513). Todos saben que esto sólo es verdadero "teóricamente", es decir, en este caso, utópicamente.[2] Por lo tanto, planteado en estos términos, el debate plan /

[2] Por lo demás, subrayemos al respecto que esta concepción remite a una *definición consensual* de la democracia (la democracia como orden social, dado que la paz social excluye la idea misma de revolución) y no a una *definición conflictiva* (la democracia como modo de expresión de los conflictos y de las elecciones con el reconocimiento de la revolución como posibilidad política).

mercado casi no presenta interés. Debe ser abordado con la vara de las dificultades y de las resistencias prácticas. De nada sirve reproducir en el orden económico las imágenes simplificadoras que reinan en el orden político. Por el contrario, al realismo revolucionario en política le debe corresponder un realismo idéntico en economía.

A mi entender, este realismo implica *una ruptura con la representación de un espacio económico global, fluido y homogéneo*. Por otro lado, en la práctica, el capitalismo no existe sino en la medida en que el espacio económico real no es homogéneo. Incluso puede definirse como un movimiento de reorganización en su beneficio de las fracturas, quiebres, desniveles, desfasajes del espacio económico y del tejido social. En este sentido, su poder se apoya en un *saber estratégico* que las firmas multinacionales están acostumbradas a manejar en escala del mundo entero. En un espacio parejo, en cuyo interior también se repartirían los derechos de propiedad, la explotación capitalista sería imposible en teoría. La explotación se funda en el desorden del mundo, que mantiene y refuerza.[3] Desde esta perspectiva, la superación del capitalismo no puede concebirse simplemente como la instauración de nuevos principios de orientación de la actividad económica (las necesidades contra el beneficio, por ejemplo). De la misma manera que no basta con predicar globalmente el pasaje de una economía de la mercancía a una economía del don o de la reciprocidad. Si los etnólogos nos esclarecen mostrándonos que el mercado no es más que un medio entre otros de regular las relaciones entre los hombres y las cosas, enfatizando la especificidad histórica del intercambio, nos extravían cuando nos conducen a pensar nuevamente un espacio económico global y homogéneo. La cuestión decisiva, de la que, a mi juicio, dependen todas las demás, es efectivamente la de los espacios económicos de referencia. Ahora bien, ¿cómo puede aprehenderse esta cuestión en la actualidad? Principalmente en tres direcciones:

[3] Todo el esfuerzo teórico de Marx, en cambio, está centrado en una teoría de "la explotación en el orden", dado que el concepto de plusvalía está fundado en el reconocimiento del carácter necesariamente igualitario del intercambio. Por otro lado, es la razón por la cual Marx pensó el desarrollo del capitalismo tratando de descubrir *las leyes* (el orden); mientras que extrae sus fuerzas de su capacidad de organizar el desorden en su beneficio.

a. La homogeneización del espacio

Contra el capitalismo, que se apoya en el desorden, se trataría de producir un espacio ordenado e igualitario. En este sentido, las estrategias de lucha contra el capitalismo son estrategias de igualamiento: igualamiento de las situaciones económicas entre países (mientras que el capitalismo multinacional se apoya en sus diferencias), igualamiento del tejido social y recomposición de la clase obrera (mientras que el capitalismo divide para reinar). En esta perspectiva, el capitalismo no puede ser superado sino por la constitución de un espacio económico mundial homogéneo. Por ende, es la representación de un espacio global, fluido y homogéneo lo que sirve de referencia, ya se exprese económica o políticamente (el Estado mundial de los productores). Esta concepción puede resultar útil para fundar una lucha de reducción de las desigualdades, pero no es creíble si no se da por objetivo realizar la igualdad mundial. No se combaten estrategias con utopías. Según este razonamiento, el capitalismo puede ser considerado como insuperable, que es lo que Marx formulaba al afirmar que su superación sólo puede ser el producto de la evolución de sus contradicciones internas. Pero si estas contradicciones son el medio mismo de su desarrollo, como pienso, sólo puede ser combatido, siempre desde esta misma perspectiva, a condición de producir un espacio local homogéneo que esté recortado del mundo capitalista. Es el camino seguido por la mayoría de los países de tipo soviético, propuesta que también tiene cierta repercusión en el contexto de la crisis mundial. Entonces se le confía al Estado el papel de producir este espacio totalizante y homogéneo. Pero también es una falsa pista, pues esta homogeneidad no existe entonces sino en su diferencia global con el exterior; el espacio interior, por su lado, permanece heterogéneo.

b. La reestructuración del espacio por la descentralización

Se trata de limitar las posibilidades de manipulación de los centros de decisión aumentando al máximo la complejidad y la autonomía de la red de los poderes económicos. Desde esta perspectiva, reorganización del espacio y reorganización de los lugares de toma de decisión se comprenden simultáneamente: en otras palabras, disposición reequilibrada del terri-

torio y autogestión corren parejos. Esta solución tiene el inconveniente mayor de no regular el problema de la reorganización global. En última instancia, si se sigue pensando en términos de espacio global, el desarrollo de la autogestión debe emparejarse con el desarrollo de la planificación: es necesaria una planificación tanto más rigurosa cuanto más importante sea la autogestión. La cuestión de las instituciones de la planificación democrática se torna entonces tan compleja como la de la democracia del Estado en general. En cierto sentido, las posibilidades de manipulación y de dirección por parte de poderosos centros reorganizadores se vuelven idénticas a las que existen en el marco del capitalismo.

c. La autonomización del espacio por la segmentación

Es el tema del *small is beautiful*, del nicho ecológico, de la autonomía económica de las pequeñas comunidades. Esta concepción presenta el inmenso interés de romper con la representación de un espacio económico global. A su entender, no se trata de organizar de otro modo un espacio económico de las mismas dimensiones sino de actuar en la dimensión del espacio en tanto tal. Pero sigue siendo esencialmente nostálgica. Retoma al ideal de la economía doméstica y ve en el "retorno al *oikos*"* el principio fundamental de una reducción de la economía mercantil.

En mi opinión, ninguna de estas tres vías permite fundar una estrategia alternativa que posibilite abrir la vía a una economía poscapitalista. En cambio, cada una de ellas, a su manera, puede constituir un instrumento de lucha contra el capitalismo. Por lo tanto, no se trata de rechazarlas sino de señalar sus límites. Es por ello que necesitamos intentar ir más lejos. En el orden político está emergiendo un nuevo valor, la *autonomía*. En su nombre, actualmente, se llevan adelante combates decisivos en el marco de la vida y de la cultura. También entraña una dimensión económica que hoy se trata de profundizar. El concepto de autonomía, en efecto, es un instrumento decisivo de crítica de la ideología económica para la cual lo igual supone lo conmensurable. Sustituye la concepción tradicional de *igualdad / uniformidad / centralidad* por la concepción de la *igualdad / autonomía*. Así pues,

* *Oikos*, en griego "casa". [N. de la T.]

constituye el eje central de la nueva representación de la sociedad relacionada con la cultura política de los nuevos movimientos sociales.

2. Espacio económico diferencial y sociedad plural

Si pese a todo el liberalismo permanece en nuestras cabezas, es porque seguimos prisioneros de las representaciones del espacio económico y de la sociedad que él ha forjado. Comprender como histórico y relativo lo que pensamos que es "natural" ya es un progreso. Al respecto, me conformaré no con concluir sino con abrir un campo de debate y de trabajo en torno de cuatro puntos:

1. Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es acaso, primero y ante todo, renunciar al universal. Así como se trata de particularizar el campo político, cuando hoy está estructurado de manera centralizada en su relación con el Estado, el problema clave es particularizar el espacio de las actividades económicas y sociales. Sólo a este precio es posible concebir niveles diferentes de organización y de autonomía en la sociedad y ya no razonar en función de la necesidad de *un solo* nivel de organización. En este sentido, la limitación del mercado y la del Estado como instrumentos de reorganización global de la sociedad corren necesariamente parejas. Si no, se reproduce necesariamente en el orden económico el eterno enfrentamiento sociedad civil indiferenciada / Estado centralizado. Ya he desarrollado esta cuestión de la particularización de lo político por la constitución de una sociedad política (cf. *Pour une nouvelle culture politique*). Pero ¿qué puede entenderse por particularización de los espacios de actividades económicas y sociales y por limitación del mercado? No pienso principalmente en la cuestión de la regulación de la actividad económica, la parte del plan que se desarrolla en detrimento de la del mercado. Lo esencial reside, a mi modo de ver, en *el empleo del tiempo de la sociedad. Limitar el mercado, es decir el intercambio mercantil, es tanto –si no más– limitar el espacio del mercado como reducir los mecanismos del mercado.* Esta limitación del espacio del mercado puede efectuarse de dos maneras diferentes. Primero, por medio de un mejor análisis de la dimensión local o regional de

algunos mercados. Finalmente, el mercado mundial sólo es la referencia para una cantidad limitada de mercancías. Un desarrollo económico más autónomo, un nuevo tipo de desarrollo, implican articular mejor localizaciones industriales y geografía de los mercados. La solución local de muchos problemas de empleo pasa por este punto. Hay mucho más para hacer en esta dirección de lo que se suele pensar. En segundo término, por medio de una reducción masiva del tiempo de trabajo. Este segundo aspecto resulta determinante. La reducción del tiempo de trabajo no consiste solamente en compartir el trabajo: conduce asimismo a aumentar el tiempo libre para dedicarlo a actividades sociales. Ahora bien, cuanto más se incrementa el tiempo libre, más es posible prodigarse a sí mismo cierta cantidad de servicios o producir cierta cantidad de bienes. El tiempo libre no puede ser asimilado a gusto: primero, representa la oportunidad de elegir voluntariamente actividades particulares hechas según el ritmo personal. Por lo tanto, cada cual se vuelve capaz de reducir su dependencia respecto del mercado como espacio general de intercambio. Se trata, en consecuencia, de la determinación de una nueva relación entre trabajo asalariado y actividad social, o incluso entre tiempo libre y tiempo obligado, que es la clave de una limitación durable del espacio del mercado. A la inversa, la extensión del mercado se acompaña necesariamente del mantenimiento de un importante tiempo sujeto a obligaciones.

2. La superación del capitalismo no puede comprenderse como la implementación de un nuevo orden económico global, de un nuevo modo de producción. Por el contrario, se trata de multiplicar los modos de producción y los tipos de actividad social. En la actualidad, la economía "mixta" se limita a la coexistencia de un sector público y de un sector privado. Se trata de ampliar esta concepción y de ir hacia una pluralidad de los modos de organización y de los tipos de funcionamiento. La propuesta de desarrollo del sector de economía social (cooperativas, mutuales, etc.) o de un "tercer sector" va en este sentido. Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es dejar de pensar en términos de modo de producción única. Pero aquí se debe plantear un interrogante: ¿el mercado tiene necesariamente un efecto "disolvente" (Marx)? A partir del momento en que reina, aunque sea en una esfera limitada, ¿su lógica no es acaso extenderse y modelar un

espacio económico único? La historia del capitalismo parece confirmar *a priori* un temor de este tipo. Pero hay que vincularlo con las condiciones sociológicas de su desarrollo, pues *el mercado no tiene efecto disolvente sino en el marco de una sociedad de mercado*. Es la estructura social la que ha funcionado como vehículo del desarrollo del mercado. Por ende, es en ella donde hay que detenerse para responder a la pregunta concerniente a la posibilidad misma de una coexistencia durable de modos de producción variados, aunque las fronteras que los delimitan sean flexibles.

3. Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas quizá sea también terminar con el concepto de sociedad global. El concepto de sociedad global, en efecto, es el producto de una representación y de una situación atomizadas de la sociedad. Hay que salir de la polaridad individuo/sociedad de mercado, que no es sino el duplicado de la polaridad sociedad civil indiferenciada/Estado. ¿Según qué modo ello es posible y aun pensable? Me parece que el retorno a la familia y a un modo de producción doméstico debe ser excluido. Actualmente, en efecto, el conjunto de la evolución cultural tiende a individualizar a los miembros de la familia rompiendo con la división sexual de las tareas (trabajo asalariado para el hombre, actividad doméstica para la mujer) sobre la cual se fundaba el último resto de economía doméstica en la sociedad. De la misma manera, me parece poco probable que se desarrollen formas estables de vida comunitaria más amplias en el interior de las cuales podría evolucionar una suerte de modo de producción comunitario. En este sentido, no se puede "retornar a lo arcaico", como lo deseaba abiertamente Marcel Mauss. Hoy en día, ya no es posible retornar a un orden social global en cuyo interior las actividades económicas estuvieran "encastradas", según la célebre fórmula de Polanyi. Ya no hay garante metasocial que pueda bastar para contener y limitar la actividad económica. El estudio de sociedades "primitivas", como mucho, puede enseñarnos a relativizar nuestro propio modo de vida y a descubrir sus límites. Pero no se puede pensar la superación de la sociedad individualista moderna por un retorno a una sociedad holista. *Lo que queda cuestionado no es el individualismo, sino el modo de composición de las individualidades en sociedad*. Ya no podemos soñar con un nuevo "hogar" que sería el punto de equilibrio y de compensación de la socialización por el mercado. Ahora hay que

pensar en términos de *multisocializaciones* inestables. Si se quiere que los hombre o las mujeres ya no sean solamente hijos o hijas de la sociedad civil por un lado (Hegel). y miembros de la familia burguesa por el otro, el único precio sería una multiplicación de las formas de socialización locales, transversales y temporarias. Sólo con esta condición fundamental podrá ser limitada y superada la sociedad de mercado. Hay que comprender a "la sociedad" como una red de sociaciones parciales y temporarias que componen múltiples niveles de interdependencias.[4] La sociedad entera sólo existe colectivamente en virtud de una cantidad de puntos finalmente limitados. Solamente bajo esta condición se puede encarar una limitación significativa del mercado, en tanto forma de sociación dominante y privilegiada. Es en este marco, por lo demás, donde la perspectiva de una sociedad de experimentación cobrará todo su sentido.

4. Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas es, por último, producir un derecho adecuado a las nuevas representaciones de la sociedad y de sus actividades. En el nivel de los derechos de propiedad, ya he señalado en *L'Âge de l'autogestion* que era necesario dividir y redistribuir los diferentes derechos que, agrupados, forman el derecho clásico (burgués) de propiedad, yendo así en el sentido de una verdadera *desapropiación*. De un modo general, es la relación entre los derechos reales y los derechos personales, entre las personas y las cosas lo que se trata de reconsiderar para emanciparse de la sociedad de mercado. ¿Por qué, por ejemplo, no ir en general hacia un *derecho de las diversas utilizaciones de las cosas* y ya no quedarse en el simple derecho de las cosas? La transición del valor de cambio al valor de uso implica esta transformación en el nivel del derecho. La evolución práctica del derecho, por otro lado, a veces va en este sentido (cf. por ejemplo la jurisprudencia concerniente a las ocupaciones de fábricas por los trabajadores que son reconocidas por muchos jueces, aunque ello cuestiona la noción tradicional de propie-

[4] Recuérdese que Hegel tenía la intuición de esta cuestión haciendo de las corporaciones un medio para equilibrar la indiferenciación de la sociedad civil. Pero no veía en ellas más que un instrumento de mediación con el universal, cuya función no era finalmente sino pedagógica. También es útil recordar que Hegel no hacía de la familia sino el primer momento de manifestación de la moral objetiva antes del acceso a la sociedad civil y luego al Estado.

dad). ¿Por qué no tender, en materia de derechos reales, a una *concepción dimensional* del derecho, que diferenciaría la naturaleza de los derechos que es posible ejercer en función de la dimensión de la colectividad en cuestión? Este punto sería decisivo, pues justamente es sobre la indiferenciación dimensional del derecho donde el capitalismo ha podido desarrollarse (los derechos del propietario de un puesto sobre sus herramientas son exactamente los mismos que los del propietario de una empresa gigante que hace vivir a toda una localidad). Sólo en materia de derechos personales y de derechos del hombre se trata de conservar y de extender la universalidad del derecho, de manera de hacer de él el verdadero derecho supremo. Por ende, superar la sociedad de mercado es comprometerse en la vía de un *derecho pluralista* (lo que es completamente distinto del derecho del pluralismo). La experimentación, como estrategia de transformación social, todavía no es posible sino bajo esta condición de una flexibilización y de una diversificación del derecho que debe proteger a la vez a las personas y liberar las transversalidades.[5]

El porvenir de la sociedad de mercado se juega en estos diferentes terrenos. Y su superación dependerá de las luchas y de las victorias que se desarrollen en él mucho más que de un acto mágico y súbito de instauración de un nuevo orden social y económico global. Expulsar el liberalismo de nuestras cabezas, en efecto, también supone romper con la utopía de la revolución del futuro para comenzar a efectuarla en los combates cotidianos.

Abril-setiembre de 1978

[5] Resulta sorprendente comprobar que sólo en las empresas existe un derecho interno específico (reglamento interno, partes de servicio, etc.), que por otro lado muchas veces es uno de los elementos decisivos de la lucha social. Si no es impensable desarrollar derechos internos en las organizaciones, el caso sólo puede ser válido cuando ese derecho es negociado, e incluso, de ser posible, elaborado colectivamente. En efecto, se trata también de reconsiderar las condiciones de producción del derecho.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras anteriores al siglo XIX

Anónimo (atribuido a Duclos o a Prault), *L'Esprit de M. de Necker*, París, 1788.

Aristóteles, *Les Économiques*, edición Tricot, París, Vrin, 1958.

—— *Éthique à Nicomaque*, edición Tricot, París, Vrin, 1972. [*Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1985.]

—— *La Politique*, edición Tricot, París, Vrin, 1962. [*Política*, Gredos, Madrid, 1995.]

Bastiat, Frédéric, *Oeuvres choisies*, Paris, Dalloz, 1962. [*Obras escogidas*, Madrid, Unión editorial, 2004.]

Baudeau, abbé Nicolas, *Première introduction à la philosophie économique, ou analyse des États policés* (1771), en *Physiocrates* (colección de los principales economistas), París, 1846.

Beccaria, Cesare, *Des délits et des peines* (1764), Ginebra, librería Droz, 1965 (trad. francesa). [*De los delitos y las penas*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1980.]

Bentham, Jeremy, *Oeuvres* en cuatro volúmenes, Bruselas, 1829-1834.

—— *Economic writings*, tres volúmenes, Londres, 1952-1954. [*Escritos económicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.]

Boisguilbert, Pierre de, *Oeuvres manuscrites et imprimées*, en *Pierre de Boisguilbert ou la Naissance de l'économie politique*, t. II, INED, París, 1966.

Boulainvilliers, Cte. Henri de, *État de la France...*, extraído de las memorias dirigidas por los intendentes del Reino por orden del rey Luis XIV. Dos volúmenes, Londres, 1727.

—— *Mémoires présentés à Monseigneur le duc d'Orléans*. Dos tomos en un volumen, París, 1727.

Burke, Edmond, *Réflexions sur la révolution de France* (1790), París, 1823 (trad. francesa). [*Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1978.]

Cantillon, Richard, *Essai sur la nature du commerce en général* (1755), París, INED, 1952. [*Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.]

CONDILLAC, abbé Étienne Bonnot de, *Le Commerce et le Gouvernement, considérés relativement l'un à l'autre* (1776), en *Mélanges d'économie politique*, t. I (colección de los principales economistas), París, 1847.
CONDORCET, Jacques-Marie Caritat de, *Mélanges d'économie politique*, en *Mélanges d'économie politique*, t. I, París, 1847.
DAVENANT, Charles, *De l'usage de l'arithmétique politique dans le commerce et les finances* (1698), traducido en *Le Négociant anglais* (véase Véron de Forbonnais).
DUDLEY North, Sir (atribuido a), *Considerations upon the East India Trade* (1701), en *Select Collection of early english tracts on commerce* (ed. by Mac Culloch), Londres, 1856.
DUPIN, Claude, *Les Oeconomiques* (1745), dos volúmenes, París, Marcel Rivière, 1913.
DUPONT DE NEMOURS, Pierre Samuel, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle* (1768), Abrégé des principes de l'économie politique (1772), en *Physiocrates*, París, 1846. [*Escritos fisiocráticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985.]
ESSUILLE, Jean-François, comte d', *Traité politique et économique des communes*, París, 1770.
FERGUSON, Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), París, 1783 (trad. francesa en dos volúmenes). [Versión castellana: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1974.]
FICHTE, Johann Gottlieb, *L'État commercial fermé* (1800), LGDG, París, 1940 (trad. francesa). [Versión castellana: *El estado comercial cerrado*, Madrid, Tecnos, 1991.]
FORBONNAIS, Véron de, *Le Négociant anglais*, o traducción libre del libro *The British Merchant*, de Ch. King, dos volúmenes, París, 1743.
GALIANI, Ferdinand, *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), en *Mélanges d'économie politique*, t. II (colección de los principales economistas), París, 1848. [*Diálogos sobre el comercio de trigo*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1775.]
GODWIN, William, *Enquiry concerning political justice* (1793), edición crítica I. Kramnick, Londres, Pelican, 1976. [*Investigación acerca de la justicia política*, Gijón, Ediciones Júcar, 1985.]
HEGEL, G.W.F., *System der Sittlichkeit* (1802), *Système de la vie éthique*, París, Payot, 1976 (trad. francesa). [*El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982.]
—— *Le droit naturel* (1802-1803), París, Gallimard, 1972 (trad. francesa).
—— *Jenaer Realphilosophie* I (1803-1804), *La Première Philosophie de l'Esprit*, París, PUF. 1969. (trad. francesa).
—— *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), por J. Hyppolite, París, Aubier, (trad. francesa de Jean Hyppolite). [*Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1981.]
—— *Principes de la philosophie du droit* (1821), París, Gallimard, 1940 (trad. francesa). [*Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.]
HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'Esprit* (1758), París, Éditions sociales, 1968. [*Del espíritu*, Madrid, Editora Nacional, 1983.]
HOBBES, Thomas, *De la nature humaine* (1650), reedición, París, Vrin, 1971, (trad. francesa de d'Holbach).
—— *Le Corps politique* (1650), reedición Publication de l'Université de

Saint-Étienne, 1977, (trad. francesa de Sorbière). [*Tratado sobre el cuerpo,* Madrid, Trotta, 2000.]
—— *Léviathan* (1651), París, Sirey, 1971 (trad. francesa de Tricaud). [*Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.]
HUME, David, *Traité de la nature humaine* (1739), París, Aubier, 1973 (trad. francesa en dos volúmenes). [*Tratado de la naturaleza humana,* Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.]
—— *Essays* (1741-1752), trad. francesa parcial en *Essais politiques*, París, Vrin, 1972, y en *Essais sur le commerce, le luxe, l'argent, l'intérêt de l'argent, les impôts, le crédit public, etc.*, en *Mélanges d'économie politique*, t. I, París, 1847. [*Ensayos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1982.]
KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* (1795), París, Vrin, 1975. [*La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1966.]
—— *Critique de la faculté de juger* (1790), París, Vrin, 1968 (trad. francesa de Philonenko). [*Crítica del discernimiento*, Boadilla del monte, A. Machado libros, 2003.]
LAVOISIER, Antoine-Laurent, *De la richesse territoriale du royaume de France* (1791), en *Mélanges d'économie politique*, t. I, París, 1847. *L'essai d'arithmétique politique sur les premiers besoins de l'intérieur de la République* (1791) de Lagrange figura en el anexo del texto de Lavoisier.
LE TROSNE, Guillaume-François, *De l'intérêt social*, par rapport à la valeur, à la circulation, à l'industrie et au commerce intérieur et extérieur (1777), en *Physiocrates*, París, 1846.
LIST, Frédéric, *Système national d'économie politique* (1841), París, 1857 (trad. francesa).[*Sistema nacional de economía política,* Madrid, Aguilar, 1944.]
LOCKE, John, *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), París, Vrin, 1967 (trad. francesa de B. Gilson). [*Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.]
MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the bees* (1714), edición crítica de F. B. Kaye en dos volúmenes, Clarendon Press, Oxford, 1924. La traducción francesa completa en cuatro volúmenes de 1740 es de muy mala calidad. Reciente traducción parcial (la introducción más las observaciones) de L. y P. Carrive, París, Vrin, 1974. [*La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública,* Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2004.]
MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien* (1843), París, Éditions sociales, 1975. [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* Barcelona, Grijalbo, 1974.]
—— *La Question juive* (1843), seguido de *La Question juive* (1841) de Bruno Bauer, París, UGE, colección "10-18", 1968. [*La cuestión judía*, Madrid, Santillana, 1997.]
—— *Manuscrits de 1844,* París, Éditions sociales, 1968. [*Manuscritos de 1844 y tesis sobre Feuerbach*, San Salvador, Uca Editores, 1987.]
—— *Critique de l'économie nationale* (sobre el libro de F. List, *Le Système national d'économie politique*), 1845, París, EDI, 1975.
—— *La Sainte famille*, en colaboración con F. Engels (1845), París, Éditions sociales, 1969. [*La sagrada familia*, Barcelona, Adgena, 1989.]

—— *L'Idéologie allemande*, en colaboración con F. Engels (1845), edición completa, París, 1968, Éditions sociales, 1968. [*La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia. Servicio de Publicaciones, 1994.]
—— *Discours sur le libre échange* (1848), en *Oeuvres*, t. I, La Pléiade.
—— *Le Capital, critique de l'économie politique* (1867), 8 volúmenes, París, Éditions sociales, 1969. [*El capital: crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.]
—— *Grundrisse (Fondements de la critique de l'économie politique* (1857-1858), 2. vol, ediciones Anthropos, 1969. [*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*, Barcelona, Editorial Crítica, 1978.]
—— *Critique du programme de Gotha* (1875), París, Éditions sociales, 1966. [*Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Ediciones Vosa, 1991.]
—— *Théories sur la plus-value*, 2 tomos publicados, París, Éditions sociales, 1974. [*Teorías de la plusvalía*, Alberto Corazón, Madrid, 1974.]
—— *Lettre de Marx à Vera Zassoulitch* (1881), en *Oeuvres*, t. II, La Pléiade.
MELON, Jean-François, *Essai politique sur le commerce* (1734), en *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, París, 1843.
MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), en *Physiocrates*, París, 1846.
MILLAR, John, *An historical view of the english government*, dos volúmenes, Londres, 1787.
—— *Observations concerning the distinction of ranks in society* (1771), Amsterdam, 1773 (trad. francesa "Observations sur les commencements de la société").
MONTCHRÉTIEN, Antoine de, *Traité de l'économie politique* (1615), París, edición Funck-Brentano, 1889.
MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, *Oeuvres complètes*, París, Éditions du Seuil, 1964. [*Obras completas*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.]
NECKER, Jacques, *Sur la législation et le commerce des grains* (1775) in *Mélanges d'économie politique*, t. II, París, 1848.
PAINE, Thomas, *Common Sense* (1776), Londres, Pelican, 1976. [*El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990.]
—— *Rights of man* (1791), Londres, Pelican, 1969. [*Los derechos del hombre*, León, Universidad de Léon. Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales, 1999.]
—— *Dissertation sur les principes du premier gouvernement*, París, 1793. [*Disertación sobre los primeros principios del gobierno* en *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990.]
—— *La Justice agraire opposée à la loi et monopole agraire ou plan d'amélioration du sort des hommes*, París, 1796. [*Justicia agraria* en *El sentido común y otros escritos*,, Madrid, Tecnos, 1990.]
PARETO, Wilfredo, *Les Systèmes socialistes*, (1902-1903), dos tomos en un volumen, Ginebra, Droz, 1965. [*Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987. Contiene solamente la introducción y el capítulo I.]
—— *Marxisme et Économie pure*, antología de ensayos publicados de 1892 a 1919, Ginebra, Droz, 1966.
PETTY, William, *The Economic Writings of Sir W. Petty*, ed. de Ch. Henry

Hull, Cambridge, UP, 1899. Comprenden en particular: *Political Arithmetic* (1676) y *Political Anatomy of Ireland* (1672). (trad. francesa de *L'Arithmétique politique*, dos volúmenes, París, 1905).

PRICE, Richard, *Observations sur la nature de la liberté civile*, Rotterdam, 1776.

PUFENDORF, Samuel, *Le Droit de la nature et des gens* (1672), Basle, 1750 (trad. francesa de Barbeyrac en dos volúmenes).

QUESNAY, François, *Oeuvres économiques en François Quesnay et la Physiocratie*, t. II, París, INED, 1958.

—— *Oeuvres philosophiques et économiques*, editadas por Oncken, Frankfurt, 1888.

ROBERTSON, William, *The History of Scotland* (1759).

—— *History of America* (1777), (trad. francesa en *Oeuvres complètes*), París, 1867 (2. vol.).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, t. III, "Écrits politiques", La Pléiade. [*Escritos políticos*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.]

—— *Oeuvres complètes*, t. II, *Narcisse, La Pléiade.*

SAVARY, Jacques (padre), *Le Parfait Négociant*, París, 1688.

SAVARY des Bruslons (hijo), *Dictionnaire universel de commerce, d'histoire naturelle et des arts et métiers*, París, 1723.

SISMONDI, J.C.L. Sismonde de, *Nouveaux Principes d'économie politique* (1819), París, Calmann-Lévy, 1971. [*Economía política*, Madrid, Alianza, 1979.]

SMITH, Adam, *The Glasgow Edition of the Work and Correspondence of Adam Smith*, Oxford University Press, 1976-1980. La gran edición crítica del bicentenario: I. *Theory of Moral Sentiments*; II. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (2 vol.); III *Essays on Philosophical Subjects*; IV. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*; V. *Lectures on Jurisprudence;* VI. *Correspondance of Adam Smith.* Dos volúmenes se han asociado a esta edición: *Essays on Adam Smith* edited by A. Skinner y T. Wilson, *Life of Adam Smith* por I. S. Ross.

Para las traducciones en francés: *La Richesse des nations*, con notas de Daire, Blanqui, etc., París, "collection des principaux économistes", 1843; *La Théorie des sentiments moraux*, editado por H. Baudrillart (retoma la mediocre traducción de 1790), París, 1860; *Essais philosophiques*, París, 1797 (contiene en particular la "Lettre aux auteurs du journal d'Edimbourg" de 1755). [I. *Teoría de los sentimientos morales*, México, El Colegio de México, 1941. II. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.]

STEUART, James, *An inquiry into the principles of political oeconomy* (1767) (trad. francesa en cinco volúmenes), París, 1789. Reciente edición crítica establecida por la Scottish Economic Society, Edimburgo, 1966.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques, *Oeuvres*, editadas por G. Schelle en cinco volúmenes, París, Félix Alcan, 1913-1923.

—— *Oeuvres*, editadas por E. Daire (con las notas de Dupont de Nemours) en dos volúmenes, colección de los principales economistas, París, 1844.

VAUBAN, Sébastien de Prestre, *Dîme royale* (1707), en *Économistes financiers du XVIIIe siècle*, París, 1843.

—— *Oeuvres ("Oisivetés")* en *Vauban, sa famille et ses écrits*, París, 1910.
WALRAS, Léon, *Les Associations populaires de consommation, de production et de crédit*, París, 1865.
—— *Recherche de l'idéal social*, París, 1868.
—— *Éléments d'économie politique pure* (1874), edición definitiva, París, LGDJ, 1952. [*Elementos de economía política pura*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.]
YOUNG, Arthur, *Arithmétique politique*, La Haya, 1775 (trad. francesa en dos tomos).

2. OBRAS POSTERIORES AL SIGLO XIX

ARDANT, Gabriel, *Histoire de l'impôt*, París, Fayard, 1971-1972, (2 vol.).
AVINERI, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, Cambridge, Cambridge UP, 1972.
BAECHLER, Jean, *Les Origines du capitalisme*, París Gallimard, 1971. [*Los orígenes del capitalismo*, Barcelona, Edicions 62, 1976.]
BENVENISTE, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Éditions de Minuit, 1969, (2 vol.). [*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.]
BONAR, James, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, Londres, 1894.
BOUTMY, Émile, *Le Développement de la Constitution et de la société politique en Angleterre*, París, 1912 (6ª edición).
BRAUDEL, Fernand, *Civilisation matérielle et Capitalisme*, París, Armand Colin, 1967. [*Civilización material y capitalismo*, Cerdanyola, Labor, 1974.]
CHALK, Alfred F., *Natural Law and the rise of Economic Individualism in England*, en *Readings in the History of Economic Theory*, edited by I.H. Rima, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1970.
CHAMLEY, Paul, *Économie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, París, Dalloz, 1963.
—— *Les origines de la pensée économique de Hegel*, en "Hegel-Studien III", Bonn, 1965.
CHAUNU, Pierre, "L'État", en *Histoire économique et sociale de la France*, t. I de 1450 a 1660, París, PUF, 1977.
CLAVAL, Paul, *Régions, nations, Grands Espaces. Géographie générale des ensembles territoriaux*, París, editions Génin, 1968.
COLE, C. W., *French Mercantilist Doctrine before Colbert*, Nueva York, 1931.
—— *Colbert and a Century of French Mercantilism*, Nueva York, 1939 (2. vol.).
COLEMAN, D. C. (*editor*), *Revisions in Mercantilism*, Londres, Methuen and Cie., 1969.
DÉRATHÉ, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, París, Vrin, 1970.
DOCKES, Pierre, *L'Espace dans la pensée économique du XVIIe au XVIIIe siècle*, París, Flammarion, 1969.
DOBB, Maurice, *Études sur le développement du capitalisme*, París, Maspero, 1969 (trad. francesa). [*Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1988.]

DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, París, Gallimard, 1966. [*Homo hierarchichus*, Madrid, Aguilar, 1970.]
—— *Homo aequalis*, París, Gallimard, 1977. [*Homo aequalis: Genésis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982.]
—— "La conception moderne de l'individu", revista *Esprit*, febrero de 1978.
ELIAS, Norbert, *La Dynamique de l'Occident*, París, Calmann-Lévy, 1975 (trad. francesa). [*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.]
FAURÉ-SOULET, J.-F., *Économie politique et Progrès au "siècle des Lumières"*, París, Gauthier-Villars, 1964. [*Economía política y progreso en el siglo de Las Luces*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 1975.]
FEBVRE, Lucien, *La Terre et l'Évolution humaine* (1922), París, Albin Michel, 1970. [*La tierra y la evolución humana*, Barcelona, Cervantes, 1925.]
FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966. [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1997.]
—— *Surveiller et Punir*, París, Gallimard, 1975. [*Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1994.]
GIERKE, Otto, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957 (trad. inglesa).
GUIOMAR, Jean-Yves, *L'Idéologie nationale, nation, représentation, propriété*, París, éditions Champ libre, 1974.
GUÉNÉE, Bernard, *L'Occident au XIVe et XVe siècles, les États*, París, PUF, 1971.
—— "Les limites", en *La France et les Français*, Encyclopédie de la Pléiade.
HALÉVY, Élie, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, *La Jeunesse de Bentham*; t. II, *L'Évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*; t. III, *Le Radicalisme philosophique*, París, Félix Alcan, 1900-1903.
HASEK, Carl William, *The Introduction of Adam Smith's Doctrines into Germany*, Nueva York, 1925.
HECKSCHER, Éli F., *Mercantilism* (1931), Londres, George Allen and Unwin, 1955 (2 vol., trad. inglesa, 2ª ed. revisada).
HEERS, Jacques, *L'Occident aux XIVe et XVe siècles, aspects économiques et sociaux*, París, PUF, 1973 (4ª ed.). [*Occidente durante los siglos XIV y XV*, Cerdanyola, Labor, 1984.]
—— *Le Clan familial au Moyen Âge*, París, PUF, 1974. [*El clan familiar en la Edad Media*, Cerdanyola, Labor, 1978.]
HELLER, Agnès, *La Théorie des besoins chez Marx*, París, UGE, col. "10-18", 1978. [*Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Edicions 62, 1986.]
HENRY, Michel, *Marx*, t. II, *Une philosophie de l'économie*, París, Gallimard, 1976.
HIRSCHMAN, Albert O., *The Passions and the Interests*, Priceton, Priceton UP, 1977. [*Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999.]
LACOSTE, Yves, *La Géographie ça sert, d'abord, à faire la guerre*, París,

Maspero, 1976. [*La geografía: un arma para la guerra,* Barcelona, Anagrama, 1990.]

LANDES, David S., *Prometheus unbount* (1969), trad. francesa, *L'Europe technicienne,* París, Gallimard, 1975.

LASKI, Harold J., *Le Libéralisme européen du Moyen Âge à nos jours*, París, 1950 (trad. francesa). [*El liberalismo europeo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1939.]

LEFORT, Claude, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, París, Gallimard, 1972.

—— "Machiavel, la dimension économique du politique", en *Les Formes de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

LEPAGE, Henri, *Autogestion et Capitalisme*, París, Dunod, 1978. [*Autogestión y capitalismo,* Bilbao, Asociación para el Progreso de la Dirección, 1979.]

LICHTENBERGER, André, *Le Socialisme au XVIIIe siécle*, París, F. Alcan, 1895.

LOMBARD, Maurice, *Espaces et Réseaux du haut Moyen Âge*, París, Mouton, 1972.

MACPHERSON, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, París, Gallimard, 1971, (trad. francesa). [*La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke,* Barcelona, Fontanella, 1979.]

MANENT, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, París, Payot, 1977.

MANTOUX, Paul, *La Révolution industrielle au XVIIIe siècle* (1928), París, éditions Génin, 1973. [*La revolución industrial en el siglo XVIII; ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra,* Aguilar, Madrid, 1962.]

MARTIN, Germain, *La Grande Industrie sous le règne de Luis XIV*, París, 1898.

MAUSS, Marcel, "Essai sur le don" (1923-1924), en *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950. [*Ensayo sobre los dones* en *Sociología y Antropología,* Madrid, Tecnos, 1971.]

MEEK, Ronald L., *Economics and Ideology*, Londres, Chapman and Hall, 1967. [*Economía e ideología y otro ensayos,* Ariel, 1972.]

MISES, Ludwig von, *Le Socialisme, étude économique et sociologique* (1922), París, 1938 (trad. francesa). [*El socialismo: análisis económico y sociológico,* Madrid, Unión editorial, 2003.]

PERROUX, François, *L'Économie du XXe siècle*, París, PUF, 1969 (3ª ed.).

POLANYI, Karl, *The Great Transformation* (1944), Boston, Beacon Press, 1957. [*La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* Fondo de Cultura Económica, 2003.]

—— *Primitive, Archaïc and Modern Economics* (essays of Karl Polanyi, edited by G. Dalton), Boston, Beacon Press, 1968.

—— *Trade and Market in the Early Empires* (1957), edited by Polanyi, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson, Chicago, Gateway, 1971. [*Comercio y mercado en los imperios antiguos,* Barcelona, Labor, 1976.]

RAE, John, *The Life of Adam Smith*, Nueva York, 1895.

RITTER, Joachim, *Hegel et la Révolution française*, seguido de *Personne et Propriété selon Hegel*, París, Beauchesne, 1970 (trad. francesa).

SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, París, Gallimard, 1976 (trad. francesa).

SCHATZ, Albert, *L'Oeuvre économique de David Hume*, París, A. Rousseau, 1902.

—— *L'Individualisme économique et social* (ses origines, son évolution, ses formes contemporaines), París, A. Colin, 1907.
SCHUMPETER, Joseph A., *History of economic analysis* (1954), Londres, George Allen and Unwin, 1967 (6ª ed.). [*Historia del análisis económico,* Barcelona, Ariel, 1996.]
– *Esquisse d'une histoire de la science économique*, París, Dalloz, 1962, (trad. francesa). [*Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos,* Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1967.]
STRAUSS, Léo, *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954 (trad. francesa). [*Derecho natural e historia,* Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.]
TAWNEY, R. H., *La Religion et l'Essor du capitalisme*, París, Rivière, 1951 (trad. francesa).
THOMPSON, E.P., *The Making of the English Working Class*, London, Pelican, 1968. [*La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Barcelona, Crítica, s/f.]
TILLY, Charles, *The Formation of National States in Western Europe* (edited by) Princeton, Princeton UP, 1975.
TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et Société* (1887), París, CEPL, 1977, (trad. francesa). [*Comunidad y asociación,* Barcelona, Edicions 62, 1979.]
VINER, Jacob, *Studies in the theory of international trade*, Harper, Nueva York, 1937.
—— *The Long View and the Short. Studies in Economic Theory and Policy,* Glencoe III, The Free Press, 1958.
WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1920), París, Plon, 1967 (trad. francesa). [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.]
– *Économie et Société* (1922), t. I, París, Plon, 1971 (trad. francesa). [*Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2002.]
WEULERSSE, Georges, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, dos vol. París, F. Alcan, 1910.
– *La Physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770-1774). París, PUF, 1959.*
– *La Physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker* (1774-1781), París, PUF, 1950.
WILSON, T., et Skinner, A. S. (editors), *The Market and the State: Essays in honour of A. Smith,* Londres, Clarendon Press, 1976.

COMPLEMENTOS BIBLIOGRÁFICOS

Desde 1979, fecha de la primera publicación de esta obra, se han publicado muchos trabajos dedicados a Adam Smith y al origen del liberalismo de mercado. Mencionamos aquí sólo aquellos que nos parecen los más útiles o los más destacados.

1. Traducciones francesas de obras inglesas del siglo XVIII

¡Hubo que esperar a 1991 para que se publicara nuevamente la edición

de 1843 de las *Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des nations* de Adam Smith en la traducción de Germain Garnier (París, col. Garnier-Flammarion, 2 vol., con una presentación de D. Diatkine)! Antes, sólo estaban disponibles los fragmentos escogidos de la obra. Se efectuó una traducción enteramente nueva del libro poco tiempo después, a cargo de Paulette Taieb (*Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, París, PUF, 1995, 4. vol.). Comprende un volumen entero de cuadros, léxicos e índices. Sobre esta traducción, véase el artículo de Gérard Jorland, "Une traduction élégante", *Critique*, octubre de 1998. Los *Essais esthétiques* de Smith también fueron traducidos (París, Vrin, 1997) por P.-L. Autin, I. Ellis, M. Garandeau, P. Thierry. Asimismo PUF anunció una próxima traducción de las *Lectures on Jurisprudence*. También puede mencionarse la reedición de la gran obra de Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* (París, PUF, 1992), con una introducción de Claude Gautier. Lamentamos que se haya conformado con retomar la mediocre traducción, apenas revisada, hecha por M. Bergier en 1783.

2. *Artículos y obras de referencia*

ABOUDRAR, Bruno-Nassion, "L'Esthétique d'un économiste", *Critique*, octubre de 1998.

CAMPBELL, T. D., *Adam Smith's Science of Morals*, Londres, George Allen and Unwin, 1971.

COASE, R. H., "Adam Smith's View of Man", *Journal of Law and Economics*, octubre de 1976.

DELEULE, Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, París, Aubier, 1979.

DEMEULENAERE, Pierre, *Homo Economicus. Enquête sur la consitution d'un paradigme*, París, PUF, 1996.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983. [*Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987.]

DUPUY, Jean-Pierre, *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, París, Calmann-Lévy, 1992 (excelente sobre la relación entre la *Teoría de los sentimientos morales* y la *Riqueza de las naciones*). [*El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998.]

GAUTIER, Claude, *L'Invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises: Mandeville, Smith, Ferguson*, París, PUF, 1993.

HAAKONSSEN, K., *The Sciences of Legislator : the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge UP, 1981.

HALÉVY, Élie, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., París, PUF, 1995 (la nueva edición de este clásico incluye notas y referencias puestas al día, así como importantes postfacios de Jean-Pierre Dupuy, Pierre Bouretz y Philippe Mongin).

HIRSCHMAN, Albert, *L'Économie comme science morale et politique*, París, Gallimard-Seuil, 1984.

HONT, Itsvan e IGNATIEFF, Michaël, *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge, UP, 1983.

IGNATIEFF, Michaël, *La liberté d'être humain*, París, La Découverte, 1984 (especialmente el capítulo "Le marché et la république").
KOLM, Serge-Christophe, *Philosophie de l'économie*, París, Seuil, 1986.
LARRÈRE, *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle*, París, PUF, 1992.
MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1984. [*Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990.]
MANIN, Bernard, "Les deux libéralismes: marché ou contre-pouvoirs", *Intervention*, nº 9, mayo de 1984.
MARSHALL, David, "Adam Smith and the Theatricality of Moral Sentiments", *Critical Inquiry*, junio de 1984.
MATHOT, Jean, *Adam Smith. Philosophie et économie*, París, PUF, 1990.
PERROT, Jean-Claude, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVIIe-XVIIIe siècles*, París, Éditions de l'EHESS, 1992 (consúltese sobre todo el capítulo "La Main invisible et le dieu caché").
POCOCK, J.G.A., *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, París, PUF, 1997. [*El momento maquiavélico: el pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.]
POCOCK, J.G.A., *Vertu, commerce et histoire. Essais sur la pensée et l'histoire politique au XVIIIe siècle*, París, PUF, 1998.
ROOT, Hilton L., *The Fountain of Privilege Political Foundations of Markets in Old Regime France and England*, Berkeley, University of California Press, 1995.
WINCH, Donald, *Adam Smith's Politics*, Cambridge, Cambridge UP, 1978.
WINCH, Donald, *Riches and Poverty. An Intellectual History of Political Economy in Britain*, 1750-1834, Cambridge, Cambridge UP, 1996.
ZANINI, Adelino, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Milán, Mondadori, 1998.
ZANINI, Adelino, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Turín, Giappichelli, 1995.

ÍNDICE

El mercado
y las tres utopías liberales 5
La sociedad de mercado 6
La triple utopía del liberalismo 11
El liberalismo y sus enemigos 14

Primera parte
Economía y sociedad de mercado

1. La cuestión de la institución y de la regulación
de lo social en los siglos XVII y XVIII 21
1. La aritmética de las pasiones
y la institución de lo social 21
2. La política como institución de lo social,
de Hobbes a Rousseau 25
3. La ley como regulación de lo social,
de Helvetius a Bentham 36
2. La economía como realización de la política
(el mercado y el contrato) 41
1. Hume y Smith, filósofos del siglo XVIII 41
2. La economía como realización
de la filosofía y de la política 46
3. La significación
de la paradoja fisiocrática 55
4. Adam Smith, el anti-Maquiavelo 61
3. El nuevo comercio
o la sociedad civil como mercado 67

1. El nuevo comercio 67
2. La evolución del concepto de sociedad civil, de Locke a Smith 69
3. La sociedad de mercado generalizado 73
4. La sociología del mundo nuevo 79
5. *Laissez-faire* y *faire-aller* 84
4. La desterritorialización de la economía 89
1. Espacio económico y territorio político 89
2. El interior y el exterior 94
3. La constitución de un espacio homogéneo 98
4. Desterritorialización de la economía y territorialización de los derechos de propiedad 105
5. La astucia geográfica del liberalismo 108
5. El estado-nación y el mercado 111
1. La formación del Estado-nación y el desarrollo de la sociedad de mercado: el caso de Francia 112
2. Generalización: el mercado en la geografía de los espacios económicos y políticos 118
3. El origen de la economía como aritmética política 124
4. La economía como ciencia de la riqueza 132

Segunda parte
Los avatares de la ideología económica

6. Paine, Godwin y el liberalismo utópico 137
1. Sociedad de mercado y extinción de lo político 137
2. Lo simple y lo complejo 143
3. La mano invisible y el sufragio universal 146
4. Jano liberal 150
7. Hegel, de la mano invisible a la astucia de la razón 155
1. Hegel, heredero de la economía política inglesa 155

2. La crítica de la sociedad civil
y el retorno de lo político 160
3. La superación difícil
de la sociedad de mercado 164
8. Marx y la transformación
del liberalismo 171
1. El horizonte liberal
del pensamiento de Marx 171
2. El individualismo de Marx 178
3. La extinción de la economía 184
4. De la armonía natural de los intereses
a la armonía natural de los hombres 191
9. Capitalismo, socialismo
e ideología económica 197
1. El liberalismo inhallable 197
2. Desarrollo del capitalismo
y desencanto de la economía política 202
3. El efecto político
de la ideología económica 208
4. El liberalismo
en nuestras cabezas 212

Anexo:
Hacia una economía de la autonomía
(primer esbozo) 215
1. De la economía a la autonomía 215
a. La homogeneización del espacio 218
b. La reestructuración del espacio
por la descentralización 218
c. La autonomización del espacio
por la segmentación 219
2. Espacio económico diferencial
y sociedad plural 220

Bibliografía 225
1. Obras anteriores al siglo xix 225
2. Obras posteriores al siglo xix 230
Complementos bibliográficos 233
1. Traducciones francesas
de obras inglesas del siglo xviii 233
2. Artículos y obras de referencia 234

El concepto de mercado tal como se forma en el siglo XVIII no define solamente un modo de regulación de la economía. Tiene sobre todo una dimensión sociológica y política. La *sociedad de mercado* remite a la perspectiva de una sociedad civil autorregulada, dado que se supone que la confrontación de intereses conduce a una "armonía" que ni la política ni la moral sabían realizar. Se opone así a las teorías del *contrato social* que implican una organización voluntarista del lazo social. De allí la noción de *capitalismo utópico*. Desde hace dos siglos, este último no ha dejado de constituir a la vez una tentación y una ilusión: sustituir el cara a cara de los individuos y el debate de los ciudadanos por el reino de los procedimientos anónimos e impersonales.

Al volver a trazar de manera amplia la historia de la idea de mercado (fue el primero en emplear la expresión "sociedad de mercado"), Pierre Rosanvallon esclarece de una nueva manera todos los debates contemporáneos sobre el liberalismo y su crítica.

Pierre Rosanvallon es profesor en el *Collège de France*, publicó recientemente *Le Modèle politique français* (2004). Sus principales trabajos están dedicados a la historia y a la teoría de la democracia. Pero también es un atento observador de los problemas políticos y sociales contemporáneos.

I.S.B.N. 950-602-539-8

9 789506 025397 05398

CC CREATIVE COMMONS

Nueva Visión